colecția

S
E 9 E
U

seria occidentală

Evola a fost un revoltat de natură romantică, dar revolta sa a depășit nivelul subiectivismului pur, nefiind pînă la urmă decît reversul unei chinuitoare obediențe față de Principiul spiritual. [...]

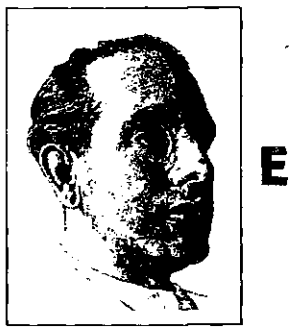
El i s-a supus lui Dumnezeu, dar fără acea seninătate imaculată a marilor metafizicieni. Luptător mai degrabă decît contemplator, Evola, situat într-o posibilă tipologie a castelor (despre care a și scris în *Caste și Rase*), nu ar putea să ocupe decît locul rezervat castei războinicilor și aristocraților.

Neputînd să ajungă poate la nivelul metafizic atins de Guénon, "căzînd" în lume, dar avînd tot timpul ochii îndreptați spre Steaua Polară, Evola poate fi socotit, fără a greși prea mult, un tragic iluminat.

Dan STANCA

JULIUS EVOLA

9

S
E  E
U

individul și devenirea lumii

ANASTASIA 1999 ÎN PRAG DE MILENIU

Coperta și viziunea grafică:
Doina DUMITRESCU

JULIUS EVOLA

individul și devenirea lumii

Traducere și repere bio-bibliografice de
Alexandru SĂNDULESCU

Prefață de
Dan STANCA

EDITOR: SORIN DUMITRESCU

© Anastasia 1999
Str. Venerei 13, sector 2, București. Tel./fax: 2116745, 2108549
ISBN: 973-9374-49-2

Evola sau tragicul iluminat

Cu multă teamă m-am decis să scriu această prefață. Apropierea de un mare autor te pune în situația oarecum jenantă de-a amuți, de-a nu mai avea glas. Apropierea – ar trebui precizat – nu înseamnă neapărat cunoaștere în sens academic, erudit. Nu cred că sînt un evolog, aș detesta dacă ar exista o asemenea știință – evologie, după cum nu-mi place deloc eminescologia. Mă simt însă foarte apropiat de faptul viu al spiritului lui Evola și risc să-mi pierd individualitatea.

Alexandru Mironescu, eminentul profesor, membru al Rugului Aprins, amintea într-o mărturisire a sa, citîndu-l pe Oscar Wilde, de acea persoană care întotdeauna avea obiceiul să povestească despre imaginarele sale întîlniri cu zîne, încîntîndu-și auditoriul prin multitudinea de amănunte pe care știa să le ofere, aceasta însă pînă în momentul în care s-a întîlnit chiar de-adevăratelea cu zînele, și de atunci n-a mai putut povesti nimic. Din acest motiv mă tem și, într-un fel, trăiesc prin teamă posibila transfigurare. Apropierea de un autor în sensul în care acel autor nu se reduce la o sumă de cărți, ci e o prezență intensă, sanguină, crîmpei din duhul din care la rîndu-ți te împărtășești, poate

determina mutenia, fiind o întîlnire cu o realitate de dincolo de profan. Julius Evola este un asemenea autor. Alături de R. Guénon, F. Schuon şi alte spirite de aceeaşi factură, nu are cum să intre nici în lumea scriitorilor, nici în cea a savanţilor. Ei îndeplinesc o misiune la sfîrşit de ciclu, şi acest lucru îi scoate atît din categoria talentaţilor, cît şi a eruditilor. Evident, fiecare autor de o anumită valoare nu se subordonează simplei fantezii şi ascultă de o legitate ce-l transcende. Atunci cu atît mai mult în cazul autorilor ce sînt purtătorii de cuvînt ai Tradiţiei, această respectare a legităţii superioare devine prin ea însăşi extrem de severă. Într-o asemenea lumină trebuie să-l privim pe Evola. El a fost un revoltat de natură romantică, dar revolta sa a depăşit nivelul subiectivismului pur, nefiind pînă la urmă decît reversul unei chinuitoare obedienţe faţă de Principiul spiritual.

Aşa cum spune o înţelepciune orientală, trebuie să fim *yin* faţă de Cer şi *yang* faţă de Pămînt. Lumea modernă e modernă tocmai fiindcă a inversat acest raport: adică noi nu mai sîntem ascultători faţă de Divin, dar arătăm o pasivitate suspectă faţă de societatea coruptă şi ticăloasă. Efortul lui Evola s-a înscris tocmai în această dorinţă superioară de rectificare. Cu toate acestea, obedienţa lui a avut şi componenta suferinţei. El i s-a supus lui Dumnezeu, dar fără acea seninătate

imaculată a marilor metafizicieni. Luptător mai degrabă decît contemplator, Evola, situat într-o posibilă tipologie a castelor despre care a şi scris, lucrarea sa *Caste şi Rase* fiind una dintre cele mai bune în Europa interbelică, situat, aşadar, într-o asemenea tipologie, nu ar putea să ocupe decît locul rezervat castei războinicilor şi aristocraţilor.

Neputînd să ajungă la nivelul metafizic – cel puţin la cel atins de Guénon – "căzînd" în lume, dar avînd tot timpul ochii îndreptaţi spre Steaua Polară, Evola poate fi socotit, fără a greşi prea mult, un tragic iluminat. Aceasta din simplul, dar deloc superficialul motiv că un aristocrat, un cavaler, un războinic, este făptura care se naşte cumva în interval, avînd deasupra Cerul şi Altarul, iar dedesubt zona tenebroasă a societăţii şi istoriei. Între Paradis şi Timp, aristocratul are o conştiinţă tragic-crepusculară, dar orgoliul său nobil nu-l lasă să-şi abandoneze superba condiţie a sfîşierii. Ca Paşadia în romanul lui Mateiu Caragiale, Evola a apărut în acest secol cu misiunea de-a demasca lumea meschin-pragmatică, dar în acelaşi timp a năzuit într-o restaurare a societăţii tradiţionale axate pe valorile virile şi aristocratice. De aici, evident, capcana în care a căzut prin admiraţia faţă de autoritarism. Dar probabil alt drum nici nu exista. *Să vrei nepărat să faci vizibil invizibilul este o coordonată a tragismului.* Evola a fost

înzestrat cu ea. Nu putea să nu se iluzioneze, fiindcă altfel nu ar fi existat.

Speranța sa în restaurarea unei elite nu numai în spirit, ci și în trup a fost miza supremă pe care, la celălalt capăt de planetă, după cel de-al doilea război, a trăit-o scriitorul nipon Yukio Mishima, întemeietor al "societății scutului", autor al cărții *Prietenul meu Hitler*. S-ar putea spune că italianul ar fi putut fi un veritabil samurai. El însă nu și-a făcut *seppuku*. O schijă, în urma unui bombardament, l-a ținuit într-un fotoliu și a rămas astfel condamnat paraliziei mulți ani. Suferința sa a sugerat, într-un fel, și neputința de-a muri ritualic, dar și refuzul, prin această acțiune crudă a destinului, al unei vieți obișnuite. Aceasta este, în fond, soarta aristocraților. Punctul terminus e eșafodul, și cu cît răcnetele plebei sînt mai puternice și mai răgușite, cu atît se poate spune că el s-a realizat.

Ciudățenia aceasta dă de gîndit. Evola a sfîrșit și el cumva pe un eșafod, fotoliul infirmității corespunzînd unui supliciu lent, în timp ce în exterior lumea modernă împotriva căreia luptase chiuia și petrecea, știind că nimic nu-i stă împotrivă. Cel puțin așa văd eu destinul lui, ca și destinul oricărui aristocrat.

Burghezia și proletariatul, cele două clase și caste inferioare aristocrației, care pînă la urmă sînt pilonii lumii moderne, s-au polarizat după cel de-al doilea

război în două sisteme social-politice și economice contrastante, dar înrudite. Mai mult decît ideologic, de fapt expresie a unei mentalități, americanizarea și sovietizarea descriu tocmai excrescențele acestor două caste inferioare. S.U.A., prin formidabilul său triumf, întruchipează cel mai bine semnificațiile burgheziei și îmburghezirii, după cum U.R.S.S. și sateliții ei nu erau altceva decît ceea ce și voiau să instaureze, dictatura proletariatului. Faptul că, în ciuda cursului descendent al ciclului, clasa cea mai de jos, proletariatul, a fost învinsă de către clasa imediat superioară ei nu trebuie să ne deruteze, deoarece americanizarea actuală intră în orbita altei paradigme a decadenței, burghezia actuală nemaiavînd nimic viril, bătăios, ca aceea, să zicem, de acum un secol, ci fiind dominată de trăsăturile feminității, ale social-democrației, paradigmă, așadar, pe care Evola a cunoscut-o, totuși, în mai mică măsură.

Forma în care decade lumea contemporană reprezintă o expresie a răului mai rafinată, mai perversă, mai emasculată. Dacă Evola ar fi trăit acum – el a murit în 1974, cînd societatea era ceva mai închegată decît în prezent și nu o luase la vale, fluidizîndu-se în ultimul hal –, atunci, de bună seamă, ar fi scris o altă revoltă împotriva lumii moderne. La urma urmei, ce a făcut un eseist de valoarea lui Pascal Bruckner în *Ten-*

tația inocenței este excelent, minus furia protestului pe care numai laringele lui Evola l-ar fi putut emite.

Ar trebui făcută o raportare la Cioran, care a fost, de bună seamă, un evolist și a murit cu două decenii după Evola. Numai că scriitorul român a fost prea... scriitor, și toată combustia lui s-a amortizat în pîsla literaturii. Exact, de altminteri, făcînd o paranteză ce convine tuturor celor care vor să vadă în Cioran doar estetul și nicidecum flagelatorul, aplaudînd de fiecare dată cînd marele autor se delimita de tinerețea sa riscantă. Cum am mai avut prilejul să precizez, este greșit să realizăm *une coupure* în privința structurii intelectuale și de angajament existențial a lui Cioran, el fiind același tot timpul, și atunci cînd făcea gafele publicistice referitoare la curentele interbelice de dreapta, și atunci cînd, în ultima fază a vieții, părea să se fi retras în pocalul dezgustului ecstatic.

Evola însă nu a cunoscut o asemenea retragere. Poate aici apare și diferența dintre un scriitor și gînditor care e NUMAI scriitor și gînditor (Cioran) și un autor care are de dus la îndeplinire o misiune avatarică. Evola, cum spuneam, a avut o asemenea misiune, și din această cauză abordarea lui este extrem de dificilă și delicată. De aceea, trebuie să ne temem îngrozitor de mult dacă ne simțim cumva asemănători lui. De aceea, tăcerea, mutenia sînt preferabile oricărui dis-

curs sinuos. Și, totuși, trebuie să vorbim, trebuie să scriem. Ne asumăm greșeala și poate o și ispășim...

Evola, la început, a fost avangardist. Nonconformismul său putea fi adus sub umbrela unei atitudini pur estetice. Și, cu toate acestea, din avangardă a trecut în ariergardă. Nu un guraliv și un exhibiționist, ci un apărător al adevărurilor eterne a vrut să fie, și nu s-a înșelat. Geniul lui Evola constă tocmai în capacitatea de-a vedea ruinele, de-a nu închide ochii în fața lor, dar și de-a ști să urce pe culmi și să mediteze de la înălțimea acestora. *Pînă la urmă, aceasta și este ariergarda: putința de-a îmbina perspectiva dezolării cu perspectiva exaltării.* De factură nietzscheană, el a trăit sensul metafizic al nihilismului. Dincolo de voința de putere sau de puterea de dominare, cum și spune Evola în cartea de față, există teribila intuiție a transcendenței care-i străfulgerează pe cei ce, prin însăși vocația lor, sînt mai mult decît revoltați. Căci pentru Evola Dumnezeu nu e mort, ci e mort omul care confundă latența cu absența și, în consecință, nici nu o poate trezi.

Nu știu în ce măsură ar putea fi redactat un studiu contrastiv Nietzsche – Evola, dar un lucru e cert: că italianul a reușit să completeze doctrina demolării prin doctrina trezirii. De aici interesul său special pentru Orient, pentru budism și yoga. Îl apropie de Nietzsche

capacitatea de-a curăța terenul, de-a "filosofa cu ciocanul", de-a dărîma idolii din mintea europeanului obosit, îl apropie de Nietzsche și neîncrederea față de valorile religiei creștine, deși nu atît supraomul e obsesia lui – concept destul de vag, de altminteri, biologic-spiritualist, pe care ideologii post-nietzscheeni l-au exploatat cu ușurință –, ci tradiția imperială ghibelină, filon pur dantesc pentru a recuperea vremurile aurorale cînd Imperatorul și Sacerdotul erau uniți în aceeași persoană. Aici ar fi punctul unde cei doi se despart: Nietzsche, în tinerețe, putea să wagnerizeze pe ideea trezirii miturilor, dar Evola nu a muzicalizat niciodată această temă, ci a privit-o cu toată luciditatea, crezînd într-o posibilă reformare a omului, chiar de la datele contemporane. Mai riguros decît Nietzsche, Evola nu l-a redus pe om la un eu dilatat, totalitar pe linia idealismului german – deși primele sale cărți se inspiră de aici –, ci tot în eu, cum se va vedea și în această carte, a intuit germenii care, printr-o eventuală regresie, ar devoala planta imobilității, stare fundamentală, primordială și detașată. Iată un fragment din demonstrația lui: "Autoreferința, *apamkara* metafizicii indiene, este condiția elementară, fără de care nu e de conceput vreo realitate, căci singura realitate despre care pot să vorbesc concret este cea care, într-un fel sau altul, se rezolvă într-o experiență a mea. Acum este posibil să se desprindă acest principiu de autoreferință de conținuturile particulare ale experiențelor, pentru a-l modela într-un fel pe sine însuși. Atunci avem: eu egal eu, adică o experiență directă, o posesiune, ceva simplu și inefabil. Această experiență nudă este anterioară de fapt și de drept oricărei alte experiențe – se poate spune că ea este pînza pe care apoi toate experiențele particulare se decupează: aici avem acel «vizionar ce nu e niciodată văzut», acel «cunoscător ce nu este niciodată cunoscut», acel punct de centralitate pură despre care vorbesc Upanișadele și față de care orice experiență particulară, fenomen sau gîndire este un *posterius*, ceva care vine după și se află la periferie".

Am spus că Evola a însemnat ariegarda, dar nu în sensul în care această a fost reprezentată de René Guénon... De altminteri, într-o mărturisire cu zece ani înainte de moarte a recunoscut că pentru el calea este aceea a unui *Kshatriya*, fiind sulița, brațul, pe cînd Guénon era sacerdotul, metafizicianul. În lumina unei asemenea mărturisiri, trebuie să facem următoarea nuanțare: Evola a fost un fel de avangardă a ariergardei; adică și-a asumat riscul de-a fi vulnerabil, de-a se expune, fără a avea acoperire, camuflare, așa cum are un adevărat reprezentant al Tradiției. Aceasta nu înseamnă că el reprezenta diminuat Tradiția, dar întruchipa cumva "*adevărul penultim*", cel al sacrificării,

capacitatea de-a curăța terenul, de-a "filosofa cu ciocanul", de-a dărîma idolii din mintea europeanului obosit, îl apropie de Nietzsche și neîncrederea față de valorile religiei creștine, deși nu atît supraomul e obsesia lui – concept destul de vag, de altminteri, biologic-spiritualist, pe care ideologii post-nietzscheeni l-au exploatat cu ușurință –, ci tradiția imperială ghibelină, filon pur dantesc pentru a recuperea vremurile aurorale cînd Imperatorul și Sacerdotul erau uniți în aceeași persoană. Aici ar fi punctul unde cei doi se despart. Nietzsche, în tinerețe, putea să wagnerizeze pe ideea trezirii miturilor, dar Evola nu a muzicalizat niciodată această temă, ci a privit-o cu toată luciditatea, crezînd într-o posibilă reformare a omului, chiar de la datele contemporane. Mai riguros decît Nietzsche, Evola nu l-a redus pe om la un eu dilatat, totalitar pe linia idealismului german – deși primele sale cărți se inspiră de aici –, ci tot în eu, cum se va vedea și în această carte, a intuit germenii care, printr-o eventuală regresie, ar devoala planta imobilității, stare fundamentală, primordială și detașată. Iată un fragment din demonstrația lui: "Autoreferința, *apamkara* metafizicii indiene, este condiția elementară, fără de care nu e de conceput vreo realitate, căci singura realitate despre care pot să vorbesc concret este cea care, într-un fel sau altul, se rezolvă într-o experiență a mea: Acum este po-

sibil să se desprindă acest principiu de autoreferință de conținuturile particulare ale experiențelor, pentru a-l modela într-un fel pe sine însuși. Atunci avem: eu egal eu, adică o experiență directă, o posesiune, ceva simplu și inefabil. Această experiență nudă este anterioară de fapt și de drept oricărei alte experiențe – se poate spune că ea este pînza pe care apoi toate experiențele particulare se decupează: aici avem acel «vizionar ce nu e niciodată văzut», acel «cunoscător ce nu este niciodată cunoscut», acel punct de centralitate pură despre care vorbesc Upanișadele și față de care orice experiență particulară, fenomen sau gîndire este un *posterius*, ceva care vine după și se află la periferie".

Am spus că Evola a însemnat ariegarda, dar nu în sensul în care această a fost reprezentată de René Guénon... De altminteri, într-o mărturisire cu zece ani înainte de moarte a recunoscut că pentru el calea este aceea a unui *Kshatriya*, fiind sulița, brațul, pe cînd Guénon era sacerdotul, metafizicianul. În lumina unei asemenea mărturisiri, trebuie să facem următoarea nuanțare: Evola a fost un fel de avangardă a ariergardei, adică și-a asumat riscul de-a fi vulnerabil, de-a se expune, fără a avea acoperire, camuflare, așa cum are un adevărat reprezentant al Tradiției. Aceasta nu înseamnă că el reprezenta diminuat Tradiția, dar întruchipa cumva "*adevărul penultim*", cel al sacrificării,

așa cum Purusha însuși, în pofida nedorinței sale, a trebuit să se sacrifice. De aceea se poate vorbi de tragismul lui Evola. *A fi tragic înseamnă în primul rînd a dori să ai trup și a ți-l lăsa sfîșiat în marile dislocări cosmice.* De altfel, și Lucifer în momentul căderii și al însîngerării întregului univers a dezvăluit o copleșitoare dimensiune tragică. Vasile Lovinescu, alt strălucit apărător al Tradiției, a scris pagini excepționale despre sensul metafizic al luciferianismului, ce depășesc cu mult și chiar ridiculizează concepția mărginit-romantică venită din literatură.

În consecință, se pune problema raporturilor lui Evola cu politica. Deși cu rezerve, l-a admirat pe Mussolini, mai ales că acesta primise "cale liberă" de la ultimul rege al Italiei, Victor Emanuel al III-lea. L-a admirat pe Duce, așa cum Nae Ionescu l-a admirat pe Codreanu, așa cum orice intelectual care nu vrea să rămînă liber-cugetător, dîndu-și seama de ridicolul situației, nu poate să se sustragă ispitei de-a fi sedus de charisma unor oameni politici de stat, lideri, imperatori etc., exact ceea ce el, intelectualul, nu poate fi.

În 1940, mai exact pe 7 decembrie, la palatul Zuccari din Roma, a ținut o conferință intitulată *Doctrina luptei pentru victorie.* Evident, conferința picată într-un moment încărcat avea o finalitate precisă, dar cam în aceeași perioadă a ținut o altă conferință despre

doctrina trezirii în budism, care nu avea nici o legătură cu probleme de natură ideologică și politică. Se poate spune, așadar, că Evola a pendulat tot timpul între un angajament politic de care nu era însă prea conștient în privința implicațiilor și miza superioară, aceea a redresării umane prin mijloace pur spirituale. De altminteri, o asemenea oscilație nu avea cum să nu se alimenteze din confuzie, deoarece trezirea în sens spiritual, mai ales la sfîrșit de ciclu, nu se adresează omenirii în ansamblul ei, ci unor indivizi izolați, după cum problema majoră a evolismului mussolinizat era tocmai aceea a virilizării și deșteptării întregii națiuni italiene și, implicit, a Europei, ce trebuia astfel să se elibereze atît de influențele liberale, social-democrate, cît și de cele socialiste, bolșevice. Totuși, poate și din cauza accidentului care l-a imobilizat, Evola nu a fost niciodată înscris într-un partid politic, așa cum precizează Armand Guyot Jeannin în articolul despre viața lui Evola, publicat în caietele *L'Age d'Homme* din 1997. Așadar, italianul a manifestat mai tot timpul o ambiguitate, rezultat al condiției sale de-a fi în interval și a-și da seama că nu-i convine nici recluziunea, dar nici angajamentul politic, ideologic, dezintelectualizat. Calea de mijloc, pînă la urmă, o reprezintă elogiul monarhiei, ca principiu nobil al autorității. În multe din articolele sale, Evola s-a referit la această dramă a

lumii contemporane, caracterizate prin absența adevăraților conducători. În opinia sa, o asemenea absență corespunde, de fapt, neputinței noastre interioare de-a avea un principiu director. Cele două aspecte, exterior și interior, sînt perfect solidare. Regele, altfel spus, domină societatea numai în măsura în care domină și lăuntricul. Un psihic dezordonat, labil, o viață interioară agitată, o cultură fie și bogată, dar nesupusă grilei spirituale determină o societate la fel de dezordonată, frustrată de adevărata autoritate și lăsată pradă corupției, apatiei, politicianismului, univers friabil al democrației. Iată, deci, care era miza lui Evola. Revendicîndu-se din autori ca Joseph de Maistre sau din mai puțin cunoscutul spaniol Juan Donoso Cortés, marchiz de Väldegamas, el a militat pentru restaurarea monarhiei pe care o gîndea ca pe o contrarevoluție, o așezare a societății pe baze tradiționale, ierarhice, elitiste, care se opuneau masificării, omogenizării, tuturor tendințelor aplatizante. Cînd Mussolini a luat puterea în Italia în anii '20, Evola era foarte tînăr. El aparținea unei familii aristocratice siciliene și de aceea nu putea să nu aibă anumite rezerve față de triumful mussolinian, recunoscînd în dictator note socialiste plebeiene. Dar pe de altă parte, era singura ipostază a puterii pe care o cunoștea în contemporaneitatea sa și care ar fi putut întări, totuși, monarhia. Disociind permanent între

Dreapta spirituală, autentică și Dreapta politică, ușor falsificabilă, Evola avea nevoie, totuși, cum am spus, de o încorporare, o concretizare a gîndurilor sale.

Un regim autoritar pe care-l vezi în acțiune nu poate pînă la urmă să nu-ți cîștige măcar o fărîmă de interes dacă ești un om al prezentului. Și Evola a fost un asemenea om, în ciuda atașamentului spiritual care-i dovedea tot timpul că lumea modernă nu mai are șanse de redresare decît prin cazuri individuale. Dar, iarăși, ispita e mare, și vocația, mai ales cînd înclină spre tragic, cu greu poate fi ocolită.

În mod cert, dacă ar fi fost contemporan cu Frederic de Barbarossa, de Hohenstaufen sau alți împărați ai Sfîntului Imperiu Romano-German, s-ar fi simțit la largul său! De aceea, față de statura adevăratului monarh, Mussolini era, evident, o caricatură – și în adîncul său Evola știa lucrul acesta –, dar, oricît de ridicol ar fi fost, putea să atragă mai mult decît, bunăoară, un președinte de paie, politicianist pînă în vîrful unghiilor și ros de indecizii, cum au fost destui în Italia postbelică. Numai că nu politica era domeniul în care o personalitate de talia lui Evola și-ar fi găsit împlinirea. Mai mult luptător decît contemplator, dar mai mult martor decît luptător, a curs, în cele din urmă, ca o lavă glorioasă pe versanții vulcanului numit nu distrugere, ci mărturisire. Înălțimile care l-au sedus toată viața l-au

ajutat mereu să-şi lărgească perspectiva şi astfel să se reverse prin cărţi asupra unei umanităţi ignorante, dar şi înfometate, pregătite să mănînce din substanţa celor sacrificaţi. Doar astfel se poate explica receptarea cărţilor sale. Înţelese sau nu, ele au umplut şi umplu golul din noi înşine, pe care în zadar îl ornăm cu lucrări subtile, preţioase şi sterile dacă ne lipseşte hrana zeiască. Iar opera lui Evola este o asemenea hrană.

În această mică lucrare, *Individul şi devenirea lumii*, putem decoperi natura sa dionysiacă, shivaită, natura omului care a îndrăznit "să smulgă vălurile cu care Apollon ascunde realitatea originară". De aici "lipsa" de înţelepciune, "elogiul" puterii (adevărul e o eroare puternică, eroarea e un adevăr slab), tumultul mai presus de linişte, crisparea mai presus de surîs, toate însă orientate spre "eliberarea cosmosului". Nu de puţine ori a polemizat cu Guénon tocmai pe marginea raportului dintre autoritatea spirituală şi puterea temporală. La observaţia gînditorului francez potrivit căreia casta sacerdotală a fost uzurpată de cea războinică, italianul, simţind în sînge pulsaţia sîngelui aristocratic, a făcut o precizare care demonstrează că, oricît de temperamental era, avea şi graţia ripostei metafizice. El a spus: "Cauza obscurării luminii nu constă în triumful tenebrelor, ci în faptul că acestea din urmă nu intervin decît în momentul în care lumina însăşi se diminuează sau, cum ne învaţă esoterismul, trece pe alt plan al manifestării". Rîndurile acestea au fost publicate în revista *Krur* în 1929, ca răspuns la afirmaţiile lui Guénon din lucrarea sa *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* apărută în acelaşi an.

Aşa cum arată Jean Paul Lippi în eseul său remarcabil *Julius Evola et la pensée traditionelle*, publicat în acelaşi număr Evola din *L'Age d'Homme*, dezbaterea se roteşte în ultimă instanţă în jurul chestiunii dacă reprezentanţii puterii temporale pot judeca nivelul de calificare al reprezentanţilor puterii spirituale. Guénon neagă această posibilitate. Evola o susţine. Dar atît casta sacerdotală, cît şi casta războinică aveau legitimitatea lor de-a constitui elite. Nenorocirea a pornit din clipa în care ele două au căzut sub loviturile castelor inferioare. De atunci, lumea modernă s-a dezlănţuit cu toate implicaţiile de rigoare. Dar am mai vorbit de aceasta.

Eu, sex, sînge, factori pînă la urmă profani, dar "completaţi" de privirea metafizică, devin elementele pe care-şi întemeiază viaţa un aristocrat deschis spre spirit, un cavaler atras de duh, un tragic iluminat. Acesta este Evola. Cîtă tensiune se adună între contrarii este, însă, problema răscumpărării individuale. Cînd ai o karmă încărcată, absolvirea ei nu e uşoară. Cînd gîndurile sînt îmbibate de dramatism, iarăşi nu le poţi re-

sorbi prea lesne. Aș atinge acum o problemă extrem de delicată: a purtat misiunea lui Evola girul unei inițieri, sau a fost doar efectul unei "spontaneități" excepționale? Fiindcă toate cărțile sale intră în ariergarda Tradiției, el a fost clar un misionat. Numai că, necunoscîndu-i-se vreo posibilă filiație inițiatică – așa cum se cunoaște în cazul altor gînditori tradiționali –, el trebuie așezat în categoria acelor autori asupra cărora duhul coboară cu adevărat în mod *excepțional* – nici o legătură cu inspirația scriitoricească artistică! –, perforînd prin aceasta cu atît mai stupefiant și înfricoșător planșeul de beton din *Kali-yuga*. Rețelele de inițiați – cîte mai sînt! – formează superbe broderii pe care le înfioară și le protejează briza caldă a perfectului anonimat. Paradoxal, deși a avut o operă ce i se cunoaște, Guénon a fost, totuși, un anonim! Dar cei care explodează în lume, ducînd misiunea unui inițiat fără să fie însă, sînt, nici mai mult, nici mai puțin, decît *hieroglifele misterului*...

Astfel, ceea ce e *maya*, ceea ce țese magia cosmosului, ceea ce moare pe eșafod e mai greu de îndurat prin misterul pe care-l exprimă decît certitudinile transcendenței. Devii mut ca în pilda de la începutul acestor rînduri, și orice cuvînt e mai mult decît mincinos, e inutil, fad ornament pe fruntea Tăcerii...

Dan STANCA

INDIVIDUL ȘI DEVENIREA LUMII

Avînd în vedere procesul prin care individul poate ajunge la desăvîrșirea de-sine, se pot distinge trei faze fundamentale. Aceste faze, ce se regăsesc, într-un fel, oglindite atît în istoria gîndirii, cît și în istoria culturii în general, corespund unor forme distincte asumate de problema certitudinii, iar sensul lor e aproximativ cel ce urmează.

Într-un prim moment, se poate spune că Eul nu se trăiește pe sine decît ca-n vis: el nu este încă nici o autoconștiință, nici un principiu autonom de acțiune; cufundat într-o imediată, amorfă asociere cu natura și universalul, se poate spune că nu atît el este cel ce gîndește, vorbește și se afirmă, cît mai degrabă feluritele puteri și impulsuri ce gîndesc și se afirmă în el. El este deci numai un fel de medium, un instrument pasiv ce-și are propria viață în afara sa, totul trăind ca un har, ca o spontaneitate, ca imediata manifestare a ceva ce îl transcende.

Este clar că în acest stadiu originar se poate considera că problema certitudinii nu există, cum nu există nici o religie în sens propriu: căci atît problema certitudinii ca problemă, cît și religia (religia vine de la *religare*, adică a reuni) presupun o stare de separație, ce nu este încă în vreun fel prezentă. Aici, individualul și

întregul sînt unul și același lucru, Eul cu non-Eul, spiritul cu natura; aceasta tocmai fiindcă individualul ca atare nu s-a născut încă. În el, însăși viața universală curge și răsună nemijlocit; în ea, el este pierdut, alimentat și susținut asemeni ființei în formare în pîntecul matern. De aceea certitudinea nu poate constitui aici o problemă, ea este în schimb materia unei experiențe directe, este un „acesta", ceva în chip intuitiv evident ce se descoperă caz după caz fără mediere, conform acelei siguranțe instantanee și acelei mirabile științe ce se fac încă simțite în viața instinctelor.

Acestui stadiu, al cărui principiu este deci *spontaneitatea*, îi urmează un al doilea – sau, mai bine zis, îi poate urma un al doilea, căci calea spiritului este esențial calea libertății, și a vorbi de o lege transcendentă – fie ea naturală, rațională sau morală; din care ar purcede nepermutabil secvența unor determinate situații, nu are aici vreun sens; trecerea de la un stadiu la celălalt este în schimb *necondiționată*; ea se întîmplă, *dacă* se întîmplă, sensul ei este o nedeductibilă, absolută afirmație, o afirmație căreia, deci, nu numai că nu i se *poate*, ci mai ales nu *trebuie* să i se ceară o motivație ulterioară.

Acum, în acest al doilea stadiu, urmînd „epocii spontaneității", Eul tinde spre o autonomie și o existență individuală – ceea ce așadar nu se întîmplă decît

în virtutea faptului că originara conexiune cu întregul se destramă treptat, realizîndu-se o gradată rupere din Universal. Ceea ce înainte era intim individului îi devine străin și de nepătruns, ceea ce siguranța intuitivă îi înfățișa ca indiscutabilă evidență devine îndoielnic, problematic. Înaintea Eului răsare non-Eul, înaintea Omului, natura. Iar experiența se risipește într-o exterioritate și particularitate ale căror elemente se află față de Eu într-un raport contingent: este oceanul nesfîrșit al formelor și ființelor, al generării și coruperii, al devenirii și permutării; este nebunia neîmblînzită a fenomenelor, curgerea piezișă a „lucrurilor ce sînt și ce nu sînt". În care individul, în primul moment al nașterii sale, se trezește; el se află deci tîrît într-o întîmplare de neînțeles, atins clipă de clipă de felurita fulgerare a fenomenelor și impulsurilor contradictorii, timp în care substanța sa se destramă, îndură moartea unității și siguranței de sine. Și cu cît Eul înaintează în individuala sa afirmare, cu atît mai energică se înalță împotriva lui antiteza *celuilalt*, a iraționalului și contingentului. Este deci firesc ca într-un prim moment omul, în care răsună încă nostalgia și sentimentul originarei stări de unitate, să fie tentat să considere lumea ca un loc de ispășire, explicabilă doar ca urmare a unei „căderi"; ca violență a unei „injustiții" primordiale, sau ca iluzie și „ignoranță" (*avidyâ*) – în orice caz, ca o non-valoare,

ca o aventură negativă, din care important e doar să scapi teafăr. Avem deci posibilitatea de a înțelege astfel sensul și „locul" ideal al pesimismului și ascetismului proprii Orientului upanișadic și budist, primei culturi grecești și chiar creștinismului primitiv. Și fiindcă modul contingent și fenomenal în care se manifestă lumea nu este decît necesara urmare a edificării Eului ca principiu autonom, această direcție ascetică are valoarea unei retrageri, a unei mișcări regresive, ea exprimînd, de fapt, *teama* și contradicția unei individualități încă insuficiente propriei afirmări. Și fiindcă această afirmare oricum s-a petrecut, rezultatul nu poate fi restaurarea stării originare, ci fie topirea în *nirvâna* sau *nirguna-brahman* – adică într-un principiu amorf ce devoră orice realitate concretă –, fie dualismul eleat și stoic, încremenirea omului înaintea devenirii fenomenelor cărora refuză să le recunoască acel *trebuie să fie*, fără să poată însă să se sustragă violenței lor de *a fi*. O a doua reacție la o asemenea stare de lucruri e cea proprie *poziției științifice*, în care se exprimă încercarea de a recupera haosul fenomenelor în principii de ordine și în legi uniforme – aceasta prin mijlocirea organului discursiv: conceptul pe de-o parte, relația matematică pe de alta. Omul caută acest lucru într-un sistem de cunoștințe, urmărind succedaneul acelei unități armonioase dintre universal și particular, al acelei

cuprinderi intrinseci a individului în întreg, de care el, în stadiul său preindividual, se bucura ca de viață nemijlocită; astfel încît înregimentarea fenomenului particular sub o lege generală îi servește acum drept criteriu de certitudine. De fapt, această certitudine este aparentă și precară, întrucît nicicînd pe această cale nu s-ar putea rezolva cu adevărat natura accidentală a raportului conform căruia lucrurile, în această fază ulterioară, se înfățișează Eului. Astfel, în primul rînd, a înlocui un fapt cu o lege nu înseamnă oare să înlocuiești o contingență cu alta? În al doilea rînd, așa cum se va arăta curînd mai în detaliu, conceptul poate să dea seama de ceea ce constituie *esența* unui lucru, sau ansamblul detaliilor ce logic o definesc, dar el este neputincios în a-i deduce – și cu atît mai mult în a-i produce – „existența", faptul nud de „a fi acolo" (*dasein*) ca lucru real. Ceea ce se poate ilumina cu o la îndemînă referire la vederile celei mai recente fizici, unde prin Einstein, Weyl și Eddington s-a realizat un efort de-a dreptul superb spre un sistem de unificare și deducție globală a multiplicității fenomenelor. De aici și teoria care, odată descoperite așa-zisele „curbaturi" sau „contracții" spațiale, poate să deducă toate fenomenele gravitico-electrice ce se degajă; mai puțin însă rațiunea curbaturilor înseși, ce rămîn un *datum* brut în fața căruia se oprește, mulțumindu-se cu presupoziții. Ră-

mîne pe mai departe precaritatea unui întuneric fundamental – în fond, cele o mie de semne de întrebare n-au dispărut decît spre a fi înlocuite cu unul de o mie de ori mai mare. Eul rămîne în fața unui „fapt", a ceva ce, fiind așa cum ar putea să fie și altfel, fără ca efectivul său fel de a fi astfel iar nu altfel să depindă de el sau să poată fi pătruns de el, nu poate să întemeieze vreo certitudine reală. Se impune deci o stare de îndoială, de examen atent; fiindcă din chiar evoluția aceleia pornește drumul individual spre o completă, distinctă afirmare de sine. O asemenea evoluție se conjugă cu *cercetarea critică în jurul problemei cunoașterii.* Fapt e că, odată ce Eul s-a constituit ca principiu în sine, centru distinct autoreferențial, însuși faptul că el poate în general să comunice cu ceva – altceva decît el, însuși faptul că el poate în general *să cunoască*, apare ca un mister singular. Și fiindcă este evident că aflîndu-se subiectul de-o parte, obiectul de cealaltă, nu mai e chip de a înțelege cum aceea conexiune a lor, chezășie a cunoașterii, este posibilă, și fiindcă, pe de altă parte Eul posedă deja conștiință de sine și nu se mai poate întoarce la acea stare de ingenuă adeziune, de întrepătrundere cu lucrurile, condiționată de chiar comportamentul încă pasiv, rămîne deschisă o singură cale spre problema cunoașterii, și anume: negarea ideii că o realitate existentă în sine însăși are vreun sens,

afirmația că substanța lucrurilor constă pur și simplu în reprezentarea sau gîndirea lor de către Eu, înțelegerea deci că întregul sistem mondial, în bogăția necuprinsă a formelor, cu oceanele, Sorii și Căile lui lactee, nu este decît un fenomen, o apariție datorată acestui Eu și prin acest Eu, în afara căruia nu s-ar putea garanta coerent vreo consistență. De-a lungul unui asemenea drum, omul vede așadar cum se surpă treptat toate punctele de sprijin și toate acele naturale evidențe pe care se baza – acum totul devine pentru el îndoielnic, problematic, accidental. Tot ceea ce știe e că *acum* se află determinat în fel și chip, că *aceasta* este actuala sa experiență, *acestea* sînt legile și categoriile conform cărora este constrîns să gîndească. Dar despre temeiul unei asemenea determinări, despre acele legi și categorii, el nu știe nimic, și astfel nimic n-ar putea să-i garanteze că lucrurile, dacă așa stau – și au stat în cazurile observate, nu pot să se schimbe brusc, că orice uniformitate sau constanță nu este abstractă și precară, că, bazat pe o radicală contingență, acest sistem de fenomene și de categorii nu este decît un episod fugar, risipit într-o ireductibilă, imprevizibilă aventură. Dacă, după aceasta, individul mai caută un punct statornic, doar în „Eul" său poate să-l găsească. Lumea este o reprezentare, bun: dar se poate vorbi oare de reprezentare fără să presupui totodată *existența* unui

„reprezentant", a unui subiect anume care s-o reprezinte? Lumea e un vis: dar orice vis nu implică oare un visător? Se poate numi fals, iluzoriu, inexistent ansamblul experienței, dar cel ce experimentează și afirmă această falsitate, iluzie, inexistență nu poate fi și el fals, iluzoriu, inexistent. Dincolo de piezișul și fluctuația „lucrurilor ce sînt și nu sînt", există deci o singură certitudine: *Eul*. Numai aici individul, prin posesie, are o certitudine absolută și prin ea însăși evidentă. Despre tot ceea ce rămîne – oceanul necuprins al numelor, al formelor și ființelor – nu există o reală certitudine: nălucire, precaritate, violența unui brut, irațional „a fi acolo", iată principiile. „Numai eu sînt – restul e reprezentarea mea" – astfel se poate deci înțelege concluzia celui de-al doilea stadiu.

Înainte de a trece mai departe, trebuie relevată *necesitatea* ca acest moment critic al istoriei ideale a individului să fie dus și trăit pînă la sfîrșit. Nu înainte ca el să se fi îndoit de toate și să le fi negat, nu înainte ca el să se fi înconjurat de deșert, nu înainte ca oricărei realități să-i fi îndurat irealitatea, oricărei lumini, întunericul; nu înainte ca el să fi distrus orice reazem sau refugiu și să descopere punctul „marii singurătăți" – nu înainte de toate acestea poate individul să se numească cu adevărat astfel, nu înainte de toate acestea este el o ființă autonomă și autoconștientă. Acest act negativ,

această ruptură absolută din ceea ce îi conferea înainte consistență, îl face acum *să existe*. Tot așa cum, conform energicului dicton al lui Stirner, Eul nu este totul, ci ceea ce distruge totul; prin această absolută negativitate rezonează în om acel *principiu tragic* care – așa cum a fost întrevăzut de budism – îl face superior în ansamblul naturii și în însăși împărăția „zeilor".

Se poate preciza locul unui asemenea Eu după cum urmează. Orice experiență este inseparabil însoțită de precizarea, implicită sau explicită, că ea este o experiență *a mea*. *Autoreferința*, *ahamkâra* metafizicii indiene, este condiția elementară, fără de care nu e de conceput vreo realitate, căci singura realitate despre care pot să vorbesc concret este cea care, într-un fel sau altul, se rezolvă într-o experiență *a mea*. Acum e posibil să se desprindă acest principiu autoreferențial de conținuturile particulare ale experiențelor, pentru a modela într-un fel sinele. Atunci avem: EU egal EU, adică o experiență directă, o posesiune, ceva simplu și inefabil. Această experiență nudă este anterioară, de fapt și de drept, *oricărei* alte experiențe – se poate spune că ea este ca pînza pe care apoi toate experiențele particulare se decupează: aici avem acel „vizionar ce nu e niciodată văzut", acel „cunoscător ce nu este niciodată cunoscut", acel punct de centralitate pură despre care vorbesc Upanișadele și față de care orice

experiență particulară, fenomen sau gîndire este un *posterius*, ceva ce vine după și se află la periferie. Atenție: aici nu e vorba de un Eu „superior", nici de un Eu „inferior", nici de un Eu „empiric", și nici de un Eu „transcendental", simple nume și abstracțiuni conceptuale – ci de Eul *meu* din acea *absolută prezență* care *sînt* în profunzimea ființei mele individuale. Că un asemenea Eu este ceva ce *nu se multiplică*, ceva ce este „singurul și fără secund", este destul de clar. A vorbi de *alte* Euri de la *acest* nivel e, de fapt, contradicție în termeni. Celelalte Euri, de vreme ce sînt „altele", nu sînt „Eu", ci conținuturi particulare prezente în experiența *mea* – deci obiecte, „cunoscuți", cel mult *conceptul* unui cunoscător și al unui subiect, nu subiectul, nu cunoscătorul în sine (anume ca autoexperiență), căci, ca atare, el este unic și necomunicabil. Fenomene particulare în acest mare fenomen care este lumea – unde, ca individ, mă trezesc –, „celelalte Euri" îi împărtășesc contingența, sînt ceva al căror principiu îmi scapă, despre care nu am vreo reală certitudine (poate că și visele nu-mi înfățișează decît aparența altor ființe asemănătoare mie? Și n-ar putea fi așa-zisa experiență reală un vis mai puternic și statornic pecetluit în mine, așa cum a presupus analiza carteziană, de un oarecare spirit?), ce cad în afara acelui centru care doar el poate fi pentru mine țărmul

în marea cea mare a existenței. Iată un punct asupra căruia trebuie să fim cu osebire atenți: cel ce, fie din rațiuni morale sau sentimentale – la drept vorbind, rebranșîndu-se la precedenta fază a evidenței naturale –, fie din insuficiența reflecției critice, n-a ajuns să extindă îndoiala la realitatea însăși a celorlalți subiecți și, deci, să-i conceapă ca pe nimic altceva decît ca pe reprezentările sale, acela n-a realizat în profunzime acea detașare despre care s-a vorbit mai înainte, și de aceea nu s-a pătruns încă perfect de pura esență a individualului. Acela încă nu e copt pentru trecerea la a treia epocă – căci de *nimic* nu poate fi sigur în mod absolut cel ce nu a știut să se îndoiască mai înainte de *totul*.

Trecînd deci la a treia fază, vom spune de îndată că în ea are loc o depășire a laturii negative, legată de edificarea individualității. Așa cum cel aruncat, printr-o nefastă întîmplare, pe o insulă pustie, stimulat, dincolo de prima spaimă, de voința de a trăi, pornește să caute și să creeze mijloace pentru o nouă existență, tot astfel individul ce se simte deja singur cu sine însuși în întreg cuprinsul lumii poate ajunge să găsească înlăuntrul său un principiu în stare să fixeze o nouă realitate dincolo de ordinea aparenței și a simplei reprezentări, în care toate lucrurile sînt deja scufundate. Acest principiu este PUTEREA DE DOMINARE. Eul, de fapt, nu este un lucru, un „dat", un „fapt", ci, esen-

țialmente, un centru profund de voință și de putere. Cum a spus Fichte, el nu există decît în măsura în care se impune – și numai o pură impunere este, la drept vorbind, „existența" sa. Astfel se dezvăluie, printr-o ulterioară autoaprofundare, natura acelui punct de sprijin, realizat în al doilea stadiu. Acum, acest punct ferm poate să-și comunice propria consistență celui ce n-o are, și asta, evident, cînd sînt recuperate, conform relației proprii cu afirmarea necondiționată a individualului, diferitele trepte ale acelei realități ce mai înainte se înfățișa iraționalului ca o contingență brută, în absența participării voinței Eului – aproape ca într-un vis. Rămîne de atacat o definire a acestui stadiu, astfel încît să se califice obiectul prezentei lucrări, și anume raportul individului cu devenirea lumii. Între timp, se poate spune care este criteriul de certitudine ce se impune în acest punct. El este exprimat de principiul: *„Există absoluta certitudine – și deci e realitate ce poate fi postulată – numai a acelor lucruri avute de Eu în sine, a faptului că sînt sau nu sînt, că sînt astfel sau sînt altfel, în funcție de dominare, principiu sau cauză*; cît despre celelalte, numai în măsura a ceea ce satisface în ele un asemenea criteriu". Aceste lucruri depind, de fapt, în întregime de puterea Eului, participă la evidența intrinsecă, inerentă principiului nud al aceluia.

Dorind deci să dezvoltăm poziția asumată de conștiință în al treilea stadiu, vom lua în discuție unica obiecție adevărată întîlnită de *idealismul absolut*. Idealismul absolut formulează doctrina ce caută să transforme în ceva pozitiv acea strădanie negativă de critică și îndoială ce definește al doilea stadiu; și asta, începînd să înțeleagă omul ca pe un fenomen, ca pe o simplă apariție (unica concluzie legitimă a cercetării critice), pentru a-l înțelege ca pe ceva impus, creat de Eu. Așadar, cînd e vorba de a nu mai reprezenta, ci de a impune și a crea, intră în joc conceptul unei libere voințe, și atunci se ridică această problemă: *Eu pot să reduc lumea la reprezentarea mea, dar pînă la ce punct pot s-o reduc și la voința și libertatea mea?* În acest punct crucial trebuie înțeleasă diferența între *spontaneitate* și *voință*. *Spontaneitate* avem acolo unde, posibilul fiind identic cu realul, sau ceea ce este fiind *numai* ce putea să fie, actul are forma unei impermutabile agregări, suită brutală de întîmplare și dezlănțuire, și este pasiv, neputincios față de sine însuși. În schimb, în voință există un exces al posibilului față de real, nu se trece de la posibil la real imediat, ci un punct de autarhie, de *potestas* domină actul ca extremă, necondiționată rațiune a existenței lui sau a non-existenței lui, a modului său de a fi așa sau de a fi altfel ca act ce este numai *unul* din cele posibile, ba chiar și cele posibile

în același timp. E important să observăm că atît spontaneitatea; cît și voința pot să se considere libere: însă, în timp ce în spontaneitate este vorba de o libertate cu totul negativă, de o libertate ce vrea pur și simplu să spună: „nu fi determinat din exterior", în voință avem o libertate pozitivă, o libertate ce înseamnă absolută absență a condițiilor, fie ele interioare sau exterioare, absența deci a contingenței sau, dacă preferați, a *arbitrariului* actului.

O dată înțeleasă această distincție, ce nu se reazemă atît pe concepte și subtilități intelectuale, cît mai degrabă pe un *datum* imediat al conștiinței, pe o evidență interioară pe care fie o ai, fie nu o ai, cînd idealismul absolut, contrar sistemului realității, afirmă că Eul a fost cel ce l-a impus, este evident că el se referă nu la o voință, ci la o spontaneitate. Se referă, de fapt, la acea activitate prin care lucrurile sînt percepute și făcute intime Eului nostru, la acel elementar „acord" prin care ne dăm seama de ele – acord care, dacă este condiție *necesară* pentru orice realitate, ca realitate experimentată de Eu (căci despre altă realitate noi nu putem să ne pronunțăm coerent) este departe de a fi și condiție *suficientă*. De fapt, reprezentarea realului *nu* este dominată de posibil, Eul este pasiv față de propriul act – el nu atît afirmă lucrurile, cît mai degrabă lucrurile s-ar afirma în el. Asemeni pasiunii și emo-

ției, reprezentarea este ceva al *meu*, ceva ce eu extrag dinlăuntrul meu (și pînă aici merge legitimitatea instanței idealismului, de altfel satisfăcută încă de Leibniz), dar nu este *mine*, căci nu mă aflu în relația de a stăpîni determinările ei, așa încît să mi se etaleze spectacolul realității ca atare, iar nu realitatea pe care eu o *vreau*. Prin urmare: *idealismul poate spune că Eul a fost cel care a impus natura, de vreme ce el reduce Eul la natură, de vreme ce despre acel Eu, ce este libertate, nu știe nimic sau, mai bine-zis, se face că n-ar ști nimic și, cu un evident paralogism, schimbă conceptul de Eu cu cel al principiului de spontaneitate.* Pot spune că eu am fost cel ce a impus natura, dar eu în timp ce sînt *spontaneitate*, nu cît timp sînt propriu-zis un Eu, adică libertate și dominare. Acesta e primul punct.

Realismul, referindu-se tocmai la punctul realei individualități, oferă deci un argument în întregime legitim. El ne pune în fața oricărei contingențe a experienței, de exemplu, în fața unei furtuni, și ne întreabă dacă putem spune că noi am fost cei care am „impus-o". În timp ce idealistul ar răspunde afirmativ – și asta fiindcă, așa cum s-a spus, pentru el „a impune" înseamnă pur și simplu a reprezenta cu „liberă necesitate" – noi, în schimb, referindu-ne la o impunere pe care principiul dominării și al necondiționatei libertăți o reclamă, vom răspunde: „Acest lucru, într-adevăr, nu

este impus de Eu". Realistul intervine imediat: „Fiindcă nu este impus de Eu, trebuie să fie *altceva* să-l impună" – și argumentează cu o cauză reală sau existentă în sine a reprezentărilor, cum ar fi Dumnezeu, materia, *noumenul* etc. Aici se află, de fapt, eroarea și punctul în care ne permitem să atragem atenția cititorului. *A spune că eu, ca Eu, anume ca principiu suficient și liber, nu pot să mă recunosc drept cauză necondiționată a reprezentărilor nu înseamnă deloc că aceste reprezentări sînt cauzate de „altceva", avînd ca substrat lucruri reale sau existente în sine, ci vrea pur și simplu să semnifice că eu sînt insuficient pentru o parte a activității mele, ce este încă spontaneitate, că o astfel de parte nu e încă MORALIZATĂ, că Eul ca libertate îndură în eu o PRIVAȚIUNE.* Tot ceea ce nu izbîndesc, tot ceea ce rezistă voinței mele, nu este decît o privațiune a acestei voințe înseși, ceva negativ, nu o ființă, ci o non-ființă. De aceea realistul se compromite prin opacitatea sa: în referirea la „altceva" – Dumnezeu, *noumen*, substanță etc. – face din non-ființă o ființă, numește real ceea ce, nefiind nimic altceva decît o negație și un gol în corpul nemultiplicabil al activității mele, ar trebui, în schimb, să se numească *ireal.*

Confirmare a acestei privațiuni înseși: actului ce, dominîndu-le, posedîndu-le, anulează lucrurile[1] și răscumpără privațiunea, el îi substituie actul ce le recu-

noaște și care le dă în chip superstițios o ființă și o realitate autonomă. Chiar de la primul act se revendică criteriul de certitudine din a treia fază: el cere anume ca Eul liber și nud al individului să poată afirma cu tărie principiul idealismului absolut, și deci să spună: „Într-adevăr, eu însumi sînt cauza și Stăpînul acestei lumi, în care mă trăiesc". Dar cînd va fi posibilă această afirmație? Firește, cînd individul s-a mîntuit într-un corp de libertate de obscura patimă a lumii, cînd a izbutit depășirea formei în care își trăiește activitatea de a reprezenta (acea activitate prin care se formează în el spectacolul universului), de la spontaneitate – de la coincidența între posibil și real – la nudă, necondiționată cauzalitate, adică la *voința puternică*[2]. Că numai într-o asemenea viziune actul individului are o valoare cosmică, și că în viziunea realismului activitatea este deposedată de orice sens și scop adevărat, este cu prisosință clar. Adevărul e că activitatea are într-adevăr un sens și o valoare numai acolo unde e de făcut real ceva, ce deja nu e astfel. Acest lucru se învederează tocmai acolo unde „altceva", sau ceea ce oglindește limita libertății mele, este înțeles nu ca o realitate, ci ca o negație și ca un gol: lumea apare atunci sub forma a ceva *incomplet*, a ceva ce reclamă integrarea sa în acel act al individului prin care necesitatea să devină libertate, în acea creștere a autoafirmării prin care ac-

tualitatea puternică a Unicului să se extindă și să se reafirme peste ceea ce este privațiune. Dacă, în schimb, se presupune că „altceva" ca atare – anume chiar acel principiu ce-mi mărginește libertatea – este nu o privațiune și o non-ființă, ci o pozitivitate și o realitate – atunci totul e deja perfect, totul e deja „ființă" și altceva nu trebuie făcut. Orice scop sau valoare a activității și a devenirii, orice responsabilitate cade – *căci golurile ființei mele nu sînt și golurile ființei în general*: „altceva-ul", cu realitatea ce i s-a atribuit, le umple. În schimb, în celălalt caz, întreaga lume apare ca o obscură, dureroasă cerere adresată Eului, pentru ca acesta să se dăruie sieși, după putere, și astfel să-l realizeze în ființă, să-l mîntuie de privațiune, să-l facă real. Iar devenirea – ceea ce eu fac – are atunci valoare, o valoare cosmică. Examinînd mai amănunțit poziția realistă, se vede că ea se bazează pe această premiză: că o activitate imperfectă, o activitate limitată prin ea însăși nu poate fi concepută, că, imediat ce se face simțită o activitate limitată, trebuie să ne gîndim la ceva ce provoacă această limitare. De fapt, așa stau lucrurile în privința cunoașterii: în lucruri există un aspect prin care ele depind indiscutabil de activitatea Eului, aspect ce se referă la reprezentarea lor în general sau la experimentarea lor; dar mai există un al doilea aspect, ce reprezintă o latură negativă în activi-

tatea Eului, referitor tocmai la neputința de a percepe, de a nu percepe sau a nu schimba percepția după cum se vrea. Deci, pe ce se bazează realismul? Chiar pe faptul că este simțită nevoia de a da o *explicație* acestei limitări, întrucît el nu vrea să admită că o activitate limitată, adică o activitate incompletă, este primordială, și deci simte nevoia să explice limitarea prin acel „altceva"; se referă deci la o realitate diferită de Eu în calitate de cauză a reprezentărilor. Dar o asemenea premiză a realistului este tot ce poate fi mai contestabil. Concepția de acoperire este aceasta: ceea ce e primordial trebuie să fie absolutul, iar tot ceea ce este particularitate și finitudine nu este de conceput altfel decît ca o negație operată de un „altceva" în plenitudinea acestui absolut preexistent. Este vorba, adică, de poziția platonică și spinoziană exprimată de principiul: „Ceea ce există cu adevărat este universalul; particularul prin el însuși nu există, adică: *în ceea ce el este, e universalul, iar în ceea ce este propriu-zis particular nu e*, este rece și plată negație". Unei asemenea concepții i se poate contrapune cealaltă, după care nu se poate presupune absolutul în finit și în particular, în schimb se admite că *primordialul este exact finitul și particularul*, înțelese însă nu ca în sine contradictorii, ci drept ceva *incomplet*, nu drept ceva ce nu există prin sine însuși, ci drept ceva ce deja, într-o anume mă-

sură, posedă ființă și pentru care absolutul nu reprezintă negația, ci evoluția, punctul în care el își perfecționează propriul principiu după un proces continuu de la minus la plus, de la potență la act, de la un grad mai slab la un grad mai intens de actualitate și ființă. Or, într-o asemenea concepție – ce se impune oriunde dezvoltarea, sinteza și devenirea nu sînt vorbe goale –, ceea ce vine mai întîi întrucît vine mai înainte are parte de un anume grad de „privațiune", ce *îi este natural* și, într-un fel, cere să fie explicat.

Explicarea sa, eventuală, nu se află înapoi – într-un absolut limitat de puterea unui „altceva", *ci înainte* – în procesul incompletului ce se integrează, al puterii ce *arde* în act, întrucît nu e loc de explicat, ci de *acționat*, de pornit într-o mai intensă afirmare[3]. Se poate contesta premiza realismului, se poate recuza conceptul spinozian al finitului ca negație pe care ea se bazează. Fiindcă lucrurile sînt, în măsura în care mai ales sînt reprezentate, așa încît un grad de activitate și deci de pozitivitate e deja implicit; fiindcă Eul se poate experimenta nemijlocit ca o energie, ca un principiu de acțiune, ca un ceva ce nu cere altora ființa sa; fiindcă, de drept, nu există o limită nepermutabilă pentru dezvoltarea puterii; nu există vreo necesitate de a transcende, aliniat problemei cunoașterii, conceptul unei activități imperfecte (cum e spontaneitatea față de voință) care, singur, ne vine impus de o analiză pozitivă, și de a explica reprezentarea prin referirea realistă la un „altceva" care s-o cauzeze și s-o cauționeze. Asta ar însemna nu atît o divagație intelectuală, cît mai degrabă lenesul sofism al celui ce, neavenit, *fuge* de act. De aceea, concepția din al treilea stadiu de dezvoltare a individului este, pe scurt, următoarea: un continuum de activitate ce are ca limite, pe de-o parte, spontaneitatea, pe de altă parte, voința liberă. Spontaneitatea este universală, voință liberă, individuală. Aceste limite se află între ele ca puterea față de act: tot ceea ce în experiență este obiectivitate, nemijlocire, necesitate este, față de reperul individualului, non-ființa inerentă deținerii puterii – și aici se va înțelege poate la ce făceau aluzie anumiți mistici cînd vorbeau despre „obscura patimă a lumii", de „negrăita suferință a firii", în care trupul „Omului ceresc" este crucificat. Față de o astfel de tenebră, de o asemenea privațiune, libertatea este *actul* și flacăra luminoasă; iar lumea *devine*, se face reală conform realității absolute numai în și prin această flacără, adică numai în măsura în care individul, afirmîndu-se în punctul puterii și dominării, își consumă, își arde natura originară, făcută din spontaneitate. De-aici, un punct fundamental – numai în „Individul absolut", numai în „Autarh" lumea devine reală: suficiența ce și-o dă sieși dă naturii o ființă, o consis-

tență, o certitudine și o rațiune pe care ea, înainte de el, n-o poseda, dar o cerea. Încît a căuta adevărul și certitudinea în natură e absurd: căci natura ca atare este privațiune, *steresis*, iar certitudinea și adevărul nu le are în sine, ci în individ, și totuși le are în măsura în care individul și le dă sieși. *Lumea există numai dacă el există.* Dar această ființă el nu și-o va dobîndi din afara lui, căci, avînd-o de la altce(cine)va, el n-ar mai fi o ființă, ființă fiind numai ceea ce există prin sine însuși, *kat'aútos*; dacă, prin urmare, el nu se face propriul mîntuitor, nimic nu-l va putea mîntui vreodată. Doar așa explicația și adevărul nu stau înapoi, ci *înainte* – nu într-o deducție, ci în trecerea la act. Întreaga natură, ansamblul de ființe ce se reazemă fiecare pe altceva, gravitează în jurul individului: cel ce n-are nevoie de nimic, cel ce nu se sprijină pe nimic – iată de ce au nevoie toate ființele, pe ce se reazemă toate ființele, și cu care, împreună, în măsura în care *sînt*, sînt unul. El singur, asemeni celui ce are în sine însuși propriul principiu, asemeni celui ce este „entitate de posesiune", ce este „convins", susține povara lumii; de el, cel *consistent*, atîrnă procesul universal și în el își găsește condiția ceea ce din veșnicie există și unde își are destinația finală. De aceea, doar în punctul unde individul se realizează în fulguрația puterii răsare o finalitate, o rațiune și un țel în natură: *nu înainte* – el

este cel ce i-o dă. Ea o cere actului său. Prin urmare, un singur imperativ are de-acum individul: „FII-fă-te DUMNEZEU, și astfel dă ființă „SALVEAZĂ lumea".

*
* *

Pentru a ilumina acest punct, vom apropia două ultime considerații, una referitoare la problema esenței și existenței, cealaltă la problema lui unu și mulți. Lucrurile sînt esență și existență. Ideea de 100 de taleri și aceea de 100 de taleri reali nu sînt, evident, același lucru. Totuși, în cei 100 de taleri reali, așa cum a arătat Kant, nu e cuprins, din punt de vedere logic, nimic în plus față de ideea celor 100 de taleri. Prin urmare, diferența între unii și alții se face întrucît ne referim la ceva ireductibil la elementul logic. Acest ceva este „existența", opusă „esenței" (sau, mai riguros, *esse existentiae* opus lui *esse essentiae*). Și acum, un al doilea punct. Pentru esența unei realități determinate, principiul explicativ este conceptul: cînd o realitate este prin concept construită genetic în toate detaliile ce-o individualizează, argumentația explicativă în ordinea esenței este epuizată. Așadar, un obiect căruia i s-a pătruns în întregime ceea ce este *ar fi* faptul brutal de „a fi acolo" ca obiect real, iată un lucru ce scapă în întregime ex-

plicației raționale, fiind un *alogos* – iar principiul explicativ adecvat acestuia nu este conceptul, ci voința, sau, mai bine spus, *puterea*. De fapt, simpla existență a lucrurilor constituie pentru mine un mister atîta timp cît ea are caracterul unui dat brut, a ceva ce există fără participarea voinței mele, impunîndu-se chiar violent acesteia; pe scurt: ca o privațiune a activității. În timp ce esența pot s-o gîndesc și, deci, „s-o construiesc", existența o îndur pur și simplu. Să ne imaginăm, în schimb, o situație în care se poate lega existența lucrurilor cu a le vrea necondiționat, adică voința mea să aibă valoare de putere creatoare: atunci existența lor de fapt, dincolo de conceptul lor, ar înceta să fie pentru mine un mister, dimpotrivă, mi-ar fi perfect inteligibilă – ar fi explicită. *Esență și existență au, deci, ca principii explicative construcția ideală prin mijlocirea gîndirii și probarea reală prin mijlocirea voinței.* Este al doilea punct.

Iată și al treilea punct: între construcția ideală și voința creatoare – deci între esență și existență – nu există o diferență de fond, ci numai de grad. Ideea este deja un grad al afirmației reale; iar așa-zisa realitate obiectivă nu este decît afirmația mai intensă și completă a acelei puteri ce, în formă elementară, determină lucrul gîndit sau reprezentat. Realitatea nu este decît *actul* ideii, prin care aceasta se individualizează și

se exprimă în întregime pe sine, așa cum ideea nu este decît o realitate *potențială*, adică o realitate pur și simplu schițată sau în stare inițială. Între una și cealaltă nu există așadar salt, ci *progresivitate*. 100 de taleri și 100 de taleri reali nu sînt, firește, același lucru – dar asta nu *calitativ* (așa cum ar putea să gîndească cine crede că gîndirea, iar nu o putere, este imaginea impersonală a unei realități obiective), ci *intensiv*, în sensul că cei 100 de taleri reali sînt cea mai profundă, intensă putere, expresie a actului magic, a afirmării corespunzătoare celor 100 de taleri din gînd. Și acum să unificăm acest rezultat cu ceea ce s-a spus mai sus. Există o existență care e moarte, privațiune, irealitate – și, ca atare, ea corespunde spontaneității de a reprezenta, rămasă din prima epocă, în care actul e pasiv față de sine însuși, cînd Eul nu stăpînește ca propriul stăpîn. Nu există certitudine în privința acestei existențe: nedepinzînd de mine, ca pasiunea sau emoția, fiind o pură întîmplare, o pecetluiește un principiu de radicală contingență. Există, în schimb, o a doua existență, aceea pe care o voință ridicată la putere poate necondiționat s-o producă: doar aceasta e propriu-zis existență, realitate absolută, și numai despre ea – odată unit doar cu sine însuși în posesiune și dominare – poate Eul să aibă o certitudine reală. Între o existență și cealaltă se află activitatea mentală propriu-zisă. Alt-

fel spus: dincolo de limita ideală a domniei necesității pure – a naturii și spontaneității –, dincolo de „privațiunea" sa, individul se bucură în ordine rațională sau ideală de un prim grad de actualitate suficientă și libertate. Acest grad tinde să se perfecționeze astfel încît puterea se reafirmă la nivele tot mai complexe și profunde ale spontaneității – ale străvechii naturi sau ale universalului –, pînă la dominarea gradului intensiv însuși al existenței reale. Atunci, din obscură pasiune și sălbatic deșert alcătuit din privațiune, lumea va deveni *actul* însuși al individului, prin care se va mîntui și *pătrunde*. Se poate observa în trecere cum, dintr-o asemenea perspectivă asupra esenței și existenței, se degajă paradoxul *că eroarea nu este decît un adevăr slab, adevărul – doar o eroare puternică*. Să ne explicăm cu un exemplu. Să presupunem că eu spun în fața dumneavoastră, ce nu vedeți, că aici există o plantă. Iată o afirmație falsă – atît pentru mine, cît și pentru dumneavoastră. În ce constă respectiva falsitate? În faptul că ideii de plantă, atît pentru mine, cît și pentru dumneavoastră, nu-i corespunde vreo existență: sau, mai exact, că acea voință ce corespunde ideii de plantă este nerelevantă și lipsită de putere în fața celeilalte voințe, căreia îi corespunde reprezentarea reală a mediului, în care nici eu, nici dumneavoastră nu vedem vreo plantă. Numai că raportul între aceste

două voințe *poate* fi răsturnat. În primul rînd, dincolo de simpla și palida imagine mentală a plantei, pot s-o materializez în închipuire; în al doilea rînd, pot s-o percep în afară ca pe o halucinare subiectivă; în al treilea rînd, pot să acționez asupra altor conștiințe, astfel încît și ele să o perceapă – ca și într-o sugestie colectivă. Încît însăși puterea poate fi continuată într-o afirmare din ce în ce mai intensă, pînă cînd însuși nivelul existenței reale este marcat, și atunci, corespunzător unui act magic (căci drept mag poate fi definit cel ce știe să influențe însăși natura), ar înceta să fie „falsă" și „subiectivă", spre a deveni „adevărată" și „obiectivă". *Ceea ce era eroare sau iluzie devine, deci, prin mijlocirea puterii, adevăr.* Valabil pentru orice domeniu – empiric, moral sau rațional –, deși asupra acest lucru nu este cazul să mai insistăm cu demonstrații ulterioare. În schimb, este interesant să semnalăm raportul dintre ontologie și etică. Real, cum s-a spus, înseamnă perfect voit. Ireal ar însemna, așadar, privațiunea de voință, voință imperfectă și insuficientă – *acesta este răul*, așa cum, pe de altă parte, este eroarea. *Răul și eroarea sînt unul și același lucru, în sensul că temeiul comun amîndurora este lipsa de putere.* O fundamentală valoare au, într-adevăr, acele doctrine, în prezent aproape uitate, ce întrevedeau răul în *materie*, discernînd în aceasta acea necesitate rezidua-

lă ce rezistă ideii – adică libertății –, mărginind-o. Materia, „altceva"-ul platonic, este efectiv semnul imperfecțiunii actului și, de vreme ce există, se conjugă cu acea elementară „injustiție" despre care Anaximandru, Parmenide și Empedocle vorbesc – și care este în esență răul. Nu există alt rău în afara necesității, pentru care stau mărturie materia, existența brută; și pînă cînd Eul nu va putea să renunțe la experiența materiei – a acelui „altceva" de lîngă și de dincolo de el –, el va fi imperfect: *rău, impur, irațional.* Încît problema etică și problema metafizică coincid: măsura realității, ca și a binelui, siguranței și a adevărului, este perfecțiunea actualității sau puterii. *Per virtutem et potentiam idem intelligo.* Binele sau virtutea este putere, răul este lipsa puterii. Nu există alt rău în afara insuficienței și slăbiciunii, alt bine în afara voinței necondiționat suficiente sieși, și deci libere să fie și să facă ceea ce vrea. Restul e prostie, de lăsat pe seama femeilor, misticilor și poeților. Faptul că astăzi sensul moralei ca valoare cosmică s-a pierdut, că ea deja s-a mărginit la nimic altceva decît la coroborarea și canonizarea deficienței, istovirii și fricii – a leprei bunelor sentimente, virtuților nobile, sfintelor idealități –, adică a *imoralității* funciare, nu are nevoie aici de o demonstrație anume. Rămîne cîte ceva de spus despre *unul* și *mulți.* S-a văzut deja că trecerea conștiinței individuale prin a

doua fază presupune solipsismul[4], adică imposibilitatea de a admite coerent un multiplu de subiecți sau Euri ca ultimă instanță. Despre acea certitudine imanentă, singura pe care pot s-o numesc Eu, s-a spus că este nemultiplicabilă: ea este o pură experiență ce mediază totul și care, ea, de nimic nu este mediată – iar în privința „celorlalte" Euri, ele nu sînt nimic din toate astea, nimic din ceea ce pot să experimentez direct, ci doar ipoteze la care pot să recurg spre a-mi explica unele grupuri de reprezentări ale acestei unice, nemultiplicabile experiențe personale. Totul este foarte clar. Ceea ce se poate accepta este că Eul meu nu poate să se abstragă de la această experiență în care sînt silit să mă gîndesc la anume reprezentări ale mele ca la subiecte sau centre de experiență; dar această *corelare* între mine și ceilalți nu se impune ca ultimă instanță. Așa cum au observat pitagoreicii, orice număr există în virtutea lui Unu: cei mulți, fără un principiu care să-i pună în legătură, n-ar fi nici măcar mulți, ci tot atîtea unități separate. Încît celui ce vorbește de *două* conștiințe i se poate impune mereu dilema: sau s-ar putea trece de la una la alta și am avea nu două conștiințe, ci o conștiință și încă o conștiință, adică, din punct de vedere imanent, o singură conștiință închisă în ea însăși; sau trebuie să admitem un principiu superior prin intermediul căruia cele două conștiințe să intre în

legătură, și atunci nu mai sînt în mod real două conștiințe, ci două momente cuprinse în acest principiu superior, precum mădularele în unitatea trupului. În acest al doilea caz, se pune fundamentala întrebare: drept ce se impune Eul, adică acea experiență nemultiplicabilă, despre care s-a vorbit mai sus? Drept unul din elementele totului, sau ceea ce le cuprinde în ansamblul lor? Drept *unul* din conținuturi, sau *conținătorul*? Cine ne-a urmărit cînd ne-am pronunțat despre criteriul de certitudine propriu celei de a treia faze vede clar că aici răspunsul nu poate fi decît unic, și anume: „Eul este centrul, ceea ce cuprinde totul și care, el, de nimic nu e cuprins". Trebuie totuși să ne înțelegem: această „cuprindere" nu este ceva actualmente perfect; se poate spune că ansamblul experienței și al ființelor este *trupul* Eului, dar acest trup este afectat de privațiune, nu s-a rezolvat într-o unitate armonioasă, nu este în întregime stăpînit, unificat și transparent în principiul unei pure posesiuni. Căci diversele ființe pot să reziste, să mi se opună, să acționeze independent de mine. Vrea asta să spună oare că ele au o realitate proprie? Nici vorbă: asta vrea să spună doar că ele corespund unei privațiuni a unicului trup al puterii mele, că aceasta nu este încă puterea perfectă. Altfel spus: dincolo de acel Eu experimentat în adîncul ființei mele finite – și care, repetăm, nu e

superior și nici inferior, nici empiric și nici transcendental, ci doar Eul *meu* –, nu există alții: celelalte Euri nu vor fi decît aparențe provocate tocmai de finitudinea ființei mele, așadar lipsite de vreo realitate de sine stătătoare. Nu vor mai fi deci conștiințe finite, ci mulțimea conștiințelor finite va fi doar un fenomen pornind din finitudinea conștiinței mele unice, finitudine ce, așa cum s-a arătat, nu se explică prin *tò ergò*, adică prin mijlocirea unei teorii, ci prin acel act prin care ea trece în Absolut. Nu se pornește așadar niciciînd de la „mulți", ci de la „Unul" aflat într-o stare de privațiune, al cărei corelativ este aparența *celorlalți* în jurul și împotriva lui, pentru a trece la *Unul* aflat într-o stare de împlinire și suficiență, în care o asemenea aparență se destramă. De aceea, dacă prin Dumnezeu sau prin subiect universal se înțelege punctul în care totalitatea ființelor este dominată într-o unitate perfectă, nu se poate spune că individul este *încă* subiectul universal. Dar, pe de altă parte, nu se poate spune – fără a cădea în divagații intelectuale și mitologice – nici că subiectul universal *există deja*, alături de individul finit. Aici este înțelesul fundamental: *între persoană și subiect universal există o relație nu de coexistență și alteritate, ci de continuitate și progresivitate.* Mai pe scurt, persoana este subiectul universal la modul potențial, *actul* persoanei. În distanța dintre mine și ceilalți – în

faptul că nu pot să spun întregii mele experiențe: „EU", ci îndur violența unei separări și opoziții – nu se exprimă altceva decît caracterul de imperfecțiune și privațiune inerent în chip *natural* în ceea ce este potențial. Dincolo de acest *potențial*, individul trebuie (sau, mai bine spus, poate) să afirme *actul* – și atunci, în virtutea acestui act și *în* acest act, va exista subiectul subiectelor, monada monadelor – Dumnezeu: *nu înainte. Dumnezeu nu există, trebuie ca individul să-l creeze*, făcîndu-se divin. Deci ca și cum natura destrămată și precară a experienței mele finite ar fi o materie anorganică, aceasta cerînd ca puterea mea să o prefacă în unitate, în sinteză armonioasă a unei vieți perfecte, a unei vieți înflăcărate ce se posedă în întregime în actualitatea în care le domină și le unește pe toate celelalte, așa cum principiul organic domină și unește feluritele părți ale trupului. La aceasta face aluzie, poate, Hristos cînd, în *Actele apocrife ale lui Ioan*, vorbește de „unirea la un loc a mădularelor inefabilului", de *antropos arretos*.

Toate creaturile – spune Meister Eckhart – tind către suprema perfecțiune, toate tind către viața esențială: toate ajung în rațiunea mea spre a deveni *rațiune*. Iar eu – *Unicul* – ridic toate creaturile din conștiința lor într-a mea, ca în ea să devină unitate. Principiu de responsabilitate cosmică, să știe deci individul ceea ce face.

*

* *

Ce s-a spus pînă acum se poate rezuma astfel. Punctul de plecare este universalul, care în ordinea realității nu constituie gradul cel mai bogat – cum vrea platonismul –, ci gradul cel mai sărac, nu punctul de sosire, *terminus ad quem*, ci punctul de plecare, *terminus a quo*. În el avem simpla stare a ființei ce *se află* pe sine, ca pură spontaneitate, ce nu *se posedă*, ci pur și simplu *există*. Starea de împlinire și lumină pentru Eul încă nenăscut, în preajma punctului individualului, apare ca întuneric și moarte: încît, într-un prim moment, el se absoarbe în lumea nălucirii și a simplei reprezentări; ulterior, el se resimte ca patimă nesfîrșită, ca durere întunecată și mută a privațiunii, ca negrăită crucificare în lumea necesității. Dar, născută din el, această moarte și-o asumă bucuros acum individul; el îi este *suficient*; el știe că numai propria, supranaturala sa valoare de „a fi fapt de posesiune" îi este cauza; el o recunoaște drept materia din care numai el va putea să degaje splendoarea unei vieți și o realitate absolută. Și atunci tenebrele se luminează treptat, în abisul necesității răsare floarea *teribilă* a Individului absolut. El se înalță încet-încet în cerul fără stele, ieșind din văpaia a ceea ce el devoră în puterea sa. Lucrurile și ființele

mor în intensitatea vertiginoasă cu care treptat, irezistibil, *devine* – cu care, *înspăimîntător* în puritatea sa, este „Stăpînul lui Da și Nu" și Dominatorul celor *trei lumi*. Iar în el, entitate de posesiune, entitate ce „arde și înflăcărează", procesul universului își va avea prin actul său săvîrșirea sau perfecțiunea finală. Acesta e, pe scurt, sensul sistemului pe care îl susțin, în care, pe de-o parte, am încercat să topesc problema gnoseologică și problema ontologică, împreună cu cea etică și a autorealizării sau magică; pe de altă parte, să revendic valoarea individului și să provoc nașterea conștiinței misiunii și demnității sale cosmice. Este ceea ce eu recunosc a fi adevărul, sau, mai bine spus, ceea ce *vreau* eu drept adevăr.

Pentru cel ce vrea să elibereze Știința Misterelor de tot ceea ce în ea nu este ea și astfel să realizeze cel mai adînc înțeles, inițierea în Dionysos devine o *conditio sine qua non*: a renunța la aceasta și a zăbovi în compromisuri ce pentru spiritele puternice și decise n-au cum să aibă vreo rațiune de a exista este aproximativ unul și același lucru. Nu numai în acele ocultisme, ca să spunem așa, ce singure azi se văd circulînd prin piață – gen antroposofie și teosofie englezească –, dar și în veritabile tradiții și la persoane ce, deși încep *să fie* ceva, noi nu găsim suficientă hotărîre. De-aici, credem că putem restrînge cauza la două puncte fundamentale:

a) la insinuarea unor valori proprii conștiinței religioase;

b) la imperfecta conștientizare a faptului că orice aspirație ezoterică consecventă este în chip necesar o aspirație *magică*.

Iată și explicația noastră.

Religioasă este pentru noi orice atitudine:

a) ce crede că lumea este fundamental susținută de un principiu de ordine, de armonie și bunătate, față de care tot ceea ce este întuneric, iraționalitate, indeterminabil, rău este fie o iluzie, fie *ceva ce nu trebuie să fie*;

b) ce încredințează, în consecință, un asemenea principiu unui „altul decît mine" – unei transcendențe. Spunem „în consecință" datorită faptului că experiența mea actuală prezentîndu-mi o lume departe de a fi ordonată și rațională, n-am motive să admit existența *și ea actuală*, alături de ea, a unei lumi providențiale și raționale, decît cu condiția de a o raporta la ceva ce mă transcende și *de a crede* că acest ceva există[5];

c) un asemenea principiu transcendent fiind înțeles ca izvor al oricărei realități, trebuie spus că individualul în sine nu este și nici nu poate nimic. Eul este anulat, existența sa încredințată altcuiva[6].

Prin urmare, ce poate să aibă de-a face inițierea cu un asemenea sistem de valori? Anume: cu *creștinismul*? Căci în creștinism (așa cum este definit în dog-

mele providenței, transcendenței teiste și ale harului) avem într-adevăr religia-tip, punctul în care conștiința religioasă în general s-a definit pe sine în profunzime. Noi credem că răspunsul n-ar putea fi decît negativ, sau: între știința misterelor – a lui Buddha, Dionysos, Mithra, Hermes – și religia creștină nu există *nimic* comun, cele două direcții sînt incomunicabile, perpendiculare, astfel încît a spune *da* uneia implică neîndoios *nu* pentru a doua. Credem că în adîncul inițierii am descoperit un pozitivism absolut, drept care:

a) realitatea este privită în față, fără văluri, în natura sa tragică, irațională, neprovidențială;

b) fiind respinsă credința în existența *actuală* a ordinii optimiste, dispare necesitatea de a postula transcendența, Dumnezeul care s-o garanteze și să explice cum poate să coexiste cu ordinea lucrurilor existente ce o contrazice;

c) rămîne atunci diferența între pesimismul titanic și dionisianism, hotărîtă de recunoașterea dreptului moral la existență a unei lumi ordonate, juste și raționale. În caz afirmativ, se impune conceptul individului ca o putere suficientă sieși, capabil să se „salveze" nu numai pe sine, dar și toate legăturile sale, în fond, reflexul a ceea ce el este în mod concret[7].

Pe scurt: sensul originarei iraționalități a existenței conjugat cu *poziția fermă*, cu neevadarea în „consolări" metafizice și teologice, și cu convingerea că omul are o posibilitate reală de a ordona, de a domina *el* însuși acest haos și, cu asta, de a face *să fie* un cosmos ce nu mai există, dar care îi cere lui existența – astfel trebuie să fie premiza fundamentală a „Căii regale" constituite ca un conținut distinct față de atitudinea religioasă cu care se găsește în punctuală antiteză. Înaintînd mai profund, se simte că opțiunea pozitivă față de ultimul dintre punctele semnalate mai sus (anume: recunoașterea că ceea ce este demn de a fi este un tot ordonat, rațional, moral) trece pe nesimțite în cea negativă (nerecunoașterea acestui lucru, ci a contrariului) și *se regăsește în fața lui Dionysos.* Ne dăm seama atunci că știința misterelor își are culmea și înfăptuirea într-o doctrină pe care cineva cu vederi mărginite ar fi tentat s-o numească „profană": în doctrina lui Friedrich Nietzsche. De aici conexiunea cu al doilea punct. Care este culmea pe care pot să-mi spun într-adevăr Eu, într-adevăr ființa absolută pentru care nimic nu mai este în afară, deasupra sau împotrivă? Pe scurt: care este conceptul de *Dumnezeu – id, quo majus cogitari non potest?* Căci în Dumnezeu oamenii nu și-au închipuit niciodată altceva decît ceea ce ei, în adîncul lor, fiindu-le teamă să-și dea seama, vroiau. Aici intervine, cu o nouă antiteză, posibilitatea unei ulterioare distincții a exigenței inițiatice de tot ceea ce ea nu

este. Sînt unii care, preluînd ziceri curente, îl concep pe Dumnezeu drept cel în care posibilitate și realitate, libertate și lege, act și fapt sînt unul și același lucru („*Ego sum qui sum*"). Noi spunem că acesta nu este deloc punctul cel mai înalt, deci nu *terminus ad quem*, ci *terminus a quo*. Într-adevăr, dincolo de cel ce este pur și simplu, există cel ce este stăpînul și cauza existenței, care, liber față de el, putînd să fie sau să nu fie, să fie așa sau altfel, după plac, este nu posibilitatea identică realității, ci posibilitatea ce *excede* și domină realitatea, cel ce chiar și față de universul concentrat în totalitatea valorilor și legilor sale în afară de orice spațiu, fulgerător, în simultaneitatea unui act etern, ar putea spune: „Eu nu sînt acesta, acesta nu este eu, putere nesfîrșită față de care el nu este decît creatură contingentă". A înțelege aceasta înseamnă totodată să înțelegi identitatea lui Dumnezeu cu o libertate absolută și, deci, superioritatea și indiferența sa față de orice lege sau valoare. Aici obstacolul este confuzia între libertatea *pozitivă* și libertatea *negativă*. Nu se poate ca o lege, fie ea și „interioară" (ideală, morală, metafizică), să înceteze să fie lege și să se transforme în libertate – dacă, vreodată, ea ar exprima o necesitate mai profundă.

Și, deci, o izbîndă înseamnă a nu depinde de condiții externe, a nu fi determinat de altul, o izbîndă este a nu avea condiții de nici un fel, nici în altul, nici în sine însuși. Că numai la al doilea caz poate fi raportată libertatea, de vreme ce nu se dorește a fi redusă la un sunet gol, oricine poate s-o vadă de la sine, gîndind că la fel de liberă ar fi îndreptățită și o plantă să se creadă, căci ea nu are în afară, ci înăuntru legea sa de creștere, lege ce e însă aceea care este, pe care este incapabilă să o știrbească sau prefacă, față de care ea e pasivă. Iată de ce s-a spus că *ens de cuius essentia est existentia*, „*causa sui*" spinoziană, tomistă și ebraică, reprezintă nu punctul de sosire, ci punctul de plecare, materia brută a Operei. Așa cum „ceva nu poate fi decît ceea ce este", el nu este ființa suficientă (adevărata *causa sui*), ci ființa pasivă și fără putere. Iar o astfel de divinitate și-ar putea atribui oricare ființă inteligentă în stare să se ridice pînă la conștiința critică proprie idealismului modern, căci dintr-o astfel de doctrină se știe că lucrurile sînt reprezentarea mea a lucrurilor, și deci dacă mă mulțumesc cu un „a impune" care, asemenea actului de a crește al unei plante și îmblînzirii unei „spontaneități" oarecare, nu are o libertate care să domine necondiționat actualitatea, cu puterea mea de a reprezenta, ce are tocmai o asemenea formă, pot deja să spun că sînt creatorul universului[8]. În definitiv: o reală depășire a ordinii „naturii" nu există decît în cel ce nu este identic nici cu lucrurile, nici cu legile, nici cu valorile și nici măcar cu sine în-

susși, ci este *dominare* și *libertate* față de toate acestea: genune de *potentas* nesfîrșită și neîmblînzită. Acest concept arbitrarist de Dumnezeu, conjugat cu cel de a nu fi Dumnezeu decît în ipoteza obiectului voinței noastre, definește ca *magic* în chip necesar sensul oricărei adevărate realizări inițiatice. O dată presupusă imanenta posibilitate pentru om de a se realiza în absolut (aceasta e deosebirea fundamentală față de dualismul și creaturalismul conștiinței religioase, prin care între Dumnezeu și Eu există o ireductibilă alteritate) rezultă că nu o stare de uniune, cunoaștere, identificare sau iubire, ci o eradicare, o violare, o ardere în propria interioritate a oricărei necesități de lege, formă sau valoare – oricare ar fi ea: umană sau divină, morală sau rațională, materială sau spirituală – și, deci, o realizare a absolutei agilități sau labilități a celui ce este totul numai în măsura în care *poate* (în dublul sens, de a fi permis – *dürfen*, și de a putea materialmente – *können*) totul, trebuie să ordone calea celui ce tinde într-adevăr să se desăvîrșească dincolo de starea de a fi finit și dependent[9]. Iată punctul central pentru înțelegerea lui Dionysos. Și acum se poate relua mitul antic. Vibrant și răsunător prin lumina universală, în nevinovăția fabuloasă a Edenului, omul era fericit și nemuritor. În el înflorea „arborele vieții" și el însuși era această viață luminoasă. Dar iată că răsare o nouă, neauzită

temă: voința dominării în viață, depășirea ființei prin puterea ființei și a non-ființei, a lui Da și a lui Nu. Astfel este „arborele binelui și răului". Pentru el omul se smulge din „arborele vieții", *merge dincolo de Dumnezeu*. Moment al prăbușirii unei întregi lumi în fulgerarea valorii supreme ce deschide domnia celui ce – după un dicton hermetic – e superior însuși zeilor, de vreme ce odată cu natura nemuritoare, la care aceștia sînt constrînși, are în puterea sa și natura muritoare, cu infinitul are și finitul, cu afirmarea are și negarea[10], și, deci, e Spirit, Autarhie. Dar pentru acest act omul n-a fost suficient: a fost cuprins de spaimă, tîrît și zdrobit. Ca o lampă sub lumină prea intensă – se spune într-un text cabalistic – ca un circuit parcurs de un potențial prea mare, esențele au plesnit, s-au săvîrșit (de-linquere): iată *vina* și *căderea*, iată *malum metaphisicum*. Atunci, dezlănțuite de această spaimă, puterile spirituale ce trebuiau să-i slujească imediat se prăbușiră, înghețînd în forma de existențe obiective autonome, fatale. *În durată*, ieșind și fugind din sine însăși, puterea se făcu lume fizică, identicul – celălalt, libertatea – culmea vertiginoasă ce ar fi instaurat gloria unei vieți supra-divine – deveni contingența și nebunia neîmblînzită a fenomenelor printre care omul rătăcește, tremurătoare și mizeră umbră de sine. Iată blestemul stîrnit de Dumnezeul ucis împotriva celui ce a fost in-

capabil să-şi asume moştenirea. Apollo suplineşte această săvîrşire, această defecţiune de la puterea absolută. În funcţiunea sa elementară este voinţa ce se descarcă de ea însăşi şi, exteriorizîndu-se, nu se mai trăieşte ca voinţă, ci ca *ochi* şi ca *formă* – ca viziune, reprezentare, cunoaştere. Este chiar demiurgul lumii obiective, *fundamentul categoriei spaţiului.* Spaţiul, ca formă pură de „a fi afară", ca loc prin care lucrurile sînt ucise pentru voinţă şi trăit în formă de imagini şi de vizual, este *obiectivitatea primordială a spaimei,* a degenerării voinţei: viziunea unui lucru este teama şi suferinţa pentru un lucru. Iar acel *multum* şi nedefinita divizibilitate, proprii formei spaţiale, îi reconfirmă înţelesul, oglindind tocmai abandonul tensiunii, coruperea şi dezagregarea unităţii actului[11].

Dar cum ochiul n-are conştiinţă de sine decît în funcţie de ceea ce vede, tot astfel fiinţa, obiectivă şi exteriorizată sieşi de funcţia apolinică a spaţiului, este esenţialmente *dependentă,* legată: este o „fiinţă ce se sprijină", o fiinţă ce-şi trage din altceva propria confirmare. Această nevoie de sprijin generează *categoria limitei:* tangibilitatea, soliditatea, consistenţa (*Dingheit*) lucrurilor materiale îi este întruparea, aproape *sincopa* însăşi a fricii, ce opreşte şi suspendă fiinţa insuficientă pe marginea genunii puterii dionisiace[12]. Se poate numi deci „faptul" acestei frici, pentru care spa-

ţiul este „actul". Drept caz particular al „limitei" avem legea. În timp ce acela ce este de sine stătător nu se teme de infinit, de haos, de apeiron, căci, dimpotrivă, aici trăieşte cea mai adîncă natură a sa de „entitate făcută din libertate", cel ce a defectat are oroare de infinit, fuge de el şi caută în lege, în statornicia secvenţelor, în previzibil şi în ordonat un surogat al acelei certitudini şi posesiuni din care a decăzut. Ştiinţa pozitivă şi morala sînt produse tipice ale acestei direcţii. A treia creatură a lui Apollon este finalitatea. Pentru Dumnezeu, ţelul nu poate să aibă vreun înţeles, căci în afară de sine, el nu cunoaşte *nimic* – nici bun, nici adevărat, nici raţional, plăcut sau just – din care să învedereze norma sau să fie mişcat, dar bun, adevărat, raţional, plăcut, just se identifică cu ceea ce el vrea, numai pentru faptul că vrea. „Raţiunea suficientă" a afirmaţiei sale este afirmaţia însăşi, ce se concepe pe sine, fără vreun alt sprijin. În schimb, fiinţele exterioare sieşi au nevoie, pentru a acţiona, de o corelare, de un mobil al acţiunii, sau, mai bine spus, de iluzia unui mobil al acţiunii. Într-adevăr, Eul nu vrea un lucru, pentru că îl găseşte, de exemplu, just şi raţional, dar îl găseşte just şi raţional pur şi simplu pentru că vrea: dar îi e teamă să coboare în adîncurile unde se afirmă plenar voinţa. Şi iată că prudenţa apolinică se apără de vertijul a ceva ce poate să se întîmple fără cauză

sau scop, adică exclusiv prin sine însăși, în pură fulguraţie, şi, conform aceluiaşi gest, odată cu el eliberînd voinţa în vizualitate, face acum să apară, prin categorii de „cauzalitate" şi „raţiune suficientă", profundele afirmaţii ale Eului în funcţie de scopuri, utilităţi practice, motive ideale şi morale care să le justifice, pe care să se sprijine. Astfel, întreaga viaţă a oamenilor ia înţelesul unei fugi de la centru, a unei voinţe de a se năuci şi de a ignora focul ce arde în ei şi pe care ei nu pot să-l îndure. Aflaţi în afara fiinţei, ei vorbesc, se agită, se caută, se iubesc, cerşindu-şi reciproc confirmarea. Multiplică deznădăjduiţi iluziile, şi astfel înalţă o mare piramidă de idoli; este alcătuirea societăţii, a moralităţii, a idealităţilor, a finalităţilor metafizice, a domniei zeilor; apariţii de raţiuni pentru a compensa deficienţa raţiunii centrale, a acelui *autotelos* pentru care omul a murit, „pete luminoase în ajutorul ochiului jignit de a se fi uitat în oribila tenebră"[13].

Acum, acel *altceva* – obiectul, cauza, raţiunea –, neexistînd în sine, fiind doar o apariţie simbolică a săvîrşirii voinţei de sine stătătoare, în actul în care aceasta cere de la *altceva* confirmarea sa, în realitate reuşeşte doar să-i confirme deficienţa[14]. Astfel, ea rătăceşte, asemeni celui ce-şi urmează umbra, veşnic însetată şi veşnic dezamăgită, creînd şi devorînd necontenit forme ce „sînt şi nu sînt"; astfel, *soliditatea* lucrurilor, limita apolinică, este ambiguă: ea dispare la atingere şi trimite mereu la altceva acel punct de consistenţă ce părea să garanteze şi cu care măgulea dorinţa. De aici, dincolo de spaţiu, *categoria timpului*, legea unei *deveniri* în generaţii şi în decăderi – în chip indefinit, fiindcă pentru o singură clipă de oprire, pentru o singură clipă cînd n-ar acţiona, n-ar vorbi, n-ar dori, omul ar simţi prăbuşindu-se totul şi ar cădea lovit de văpaia teribilă a focului central.

De aici, siguranţa lui printre lucruri, forme, înrîuriri de idoli şi entuziasme rămîne la fel de înfricoşată şi spectrală ca cea a somnambulului ce înaintează pe buza unei prăpăstii[15].

*
* *

Chiar de aceea această lume *poate* să nu fie ultima instanţă. Neavînd într-adevăr rădăcină în altceva – într-o fatalitate transcendentă –, ci în Eu, de ea fiind răspunzător doar Eul şi conţinîndu-i în sine cauzele, ea are o posibilitate imanentă de a opera hotărîtor. „În acest corp de mărimea a opt palme – spune Buddha – e conţinută lumea, originea lumii, eliberarea lumii şi calea ce duce la eliberarea lumii". Astfel, lîngă „apele ce curg în jos", lîngă stirpea numeroasă a fiinţelor ce „merg", creînd zei, credinţe, pasiuni, bunătate şi cruzi-

me spre a se amăgi și ascunde lor înșile radicala contradicție ce-i irosește, a existat și există cineva pe care acel „nu e acesta" upanișadic l-a ales pentru alt sînge și altă noblețe. Ei, dincolo de tot ceea ce este valoare sau non-valoare pentru oameni, cu subtilă, inflexibilă, identică iscusință se îndreaptă spre „Marea Operă": spre construcția *celui de-al doilea Arbore al Vieții*[16], spre răscumpărarea din „cădere" printr-o voință suficientă propriului act, printr-o voință ce *dorește* această cădere pînă la fund, fără spaimă și fără suferință. De la aceștia a purces Știința Misterelor, marea tradiție a științelor ermetice și magice. Iar zeul lor este Dionysos.

A îndrăzni să smulgi vălurile cu care Apollon ascunde realitatea originară, a îndrăzni transcenderea formei pentru a lua contact cu „atrocitatea" originară a unei lumi în care bine și rău, divin și uman, rațional și irațional, drept și nedrept nu mai au vreun sens, fiind *numai* putere, nudă, liberă putere înflăcărată; a îndrăzni aceasta și a nu fi tîrît în genunea fără fund, ci, dimpotrivă, încercînd să o stăpînești, neînvins și chiar învingător, să realizezi „neîmblînzita plăcere de a exista în chip tragic" – iată proba lui Dionysos, a cărei consacrare trebuie să o aibă orice voință ce vrea într-adevăr să scape de „Zeul Pămîntului". A ști să porți pe culmi tot ceea ce exasperează spaima originară, tot ceea ce ființa noastră naturală și instinctivă deznădăjduit *nu vrea*: a ști să abolești limita și să escavezi din ce în ce mai adînc, oriunde, în sensul abisului amețitor – și să reziști traversîndu-l, să subziști acolo unde ceilalți ar cădea fulgerați „de a-l fi atintit pe Dumnezeu"[17], aceasta e metoda. Iar aici obstacolul e unul singur: frica[18]. Odată învinsă, Apollon însuși e învins. Atunci, într-o clipă fără de timp, ca niște cristale de gheață în contact cu blocuri de metal incandescent, pelicula formelor, numelor, a întregii exteriorități mentale și cardiace dispare, se surpă. Se înalță o mare auroră, o superioară levitație[19]; în ea un corp țesut din lumină pură[20]; apoi, treptat, o nouă lume „nepătată de spirit", trans-formată. Iar mai în profunzime „cerurile se prăbușesc" și se arată originara tragicitate a unui haos arzător, în care, într-o fulgerare, se atinge culmea absolutei posesiuni, ceea ce este putere de afirmare și de negare. Rămîne de spus cîte ceva pentru lămurirea unor direcții de metodă inițiatică. Înainte de toate, despre eroarea celor ce, în acest domeniu, pun la centru metode de cunoaștere și contemplare. Dacă lumea obiectivă are rădăcini într-o putere ce se îndură, ce se lasă în părăsire de sine și se exteriorizează sieși, această direcție decadentă în contemplație nu-și va găsi dezlegarea, ci ulterioara sa afirmare. În omul ce contemplă, ce, detașat de toate, este pură cunoaștere, doar ochi și pură transparență, avem victoria completă

a iluziei apolinice, limita abstracțiunii și a dispariției ce, dacă s-ar realiza, ar stinge complet ființa într-o absolută nimicnicie[21]. Metoda adevărată constă în schimb în călăuzirea lentă, neabătută a Eului spre centrul puterii de care s-a îndepărtat, spre a face din el *o imanență absolută și suficientă*, ce nu mai lasă loc de privit, contemplat sau iubit, ci doar de A FI în înfricoșată puritate. Deci: nu eliberare sau despovărare de lucruri, ci asumarea și *suportarea* lor *consistentă*, scufundarea în ele, voindu-le în chip absolut, voindu-le pînă la excedarea de sine. Aceasta e adevărata „eliberare", eliberare fără reziduuri. Cealaltă, în schimb, nu este eliberare, ci sustragere și fugă, este punctul-limită al ființei neliniștite, al temerii, al *suferinței*. „A vrea în chip absolut, a vrea pînă la excedarea de sine" – este un moment de criză și de cădere pentru orice formă și lege. De aici, denunțarea unui al doilea echivoc: gîndul că pe calea inițierii există, în general, ceva, care *să poată* fi respectat – în particular: că orice morală are altă valoare în afara celei de disciplină pentru a deveni tot mai călîți, *duri*, stăpîni pe sine și, deci, tot mai imorali (capabili adică de a face ceva, neabătuți, fără teamă sau remușcare). De aici, conexiunea cu ce s-a spus la început despre natura unei libertăți *pozitive*: de înfrînt și de depășit este nu atît legea exterioară, cît legea *internă*, este de ucis nu Dumnezeul-fetiș din

temple, ci „Dumnezeul în noi", „conștiința", legea „morală" și „spirituală". Cine se oprește deci la „sacru", la „uman", cine recunoaște imperative etice, cine divaghează despre ierarhii cosmice și împărății de zei și îngeri, să știe că încă este rob al lui Apollon, *că îi este teamă*, că, îi place sau nu, limita lui nu e cea a teurgiei, ci cea a religiei. Are nevoie *să se dezlănțuie*, să-și desprindă pămîntul de sub picioare. E ultima muncă a lui Hercule: să-l desprindă de „pămînt" (simbol inițiatic binecunoscut) pe Anteu, fiul pămîntului, și să-l strangulеze. Atunci se va înțelege de ce, la început, ca trăsătură definitorie a oricărei înalte inițieri, este indicată premiza unei concepții *aprovidențiale* despre existență, adică înțelesul unei existențe *libere*, pure, ce nu are nevoie de vreun sprijin – motivații, condiții, cauze, justiție, finalitate –, existență în care se oglindește plenar o identică putere a lui da și nu, punct ce izbăvește haosul și iraționalul în voință neîmblînzită, în libertate magică – de vreme ce Eul interiorizează acest haos, se recunoaște în el și îl vrea în chip infinit.

Cum să nu vezi atunci în *cruzime* și în *rău* cea mai înaltă disciplină? Din nou găsim spus cu voce tare în Nietzsche ceea ce milenii la rînd n-a fost auzit decît în șoaptă în cercurile cele mai izolate ale celor mai izolate inițieri. Dionysos se înfățișează în momentele de criză și de cădere a legilor, în momentele de *vină*: atunci

intervine extazul, atunci vălul apolinic se sfîșie și, pus față-n față cu forța primordială, omul joacă partida veșnicei sale pierzanii sau pe cea a ascensiunii pe viață și pe moarte. Legat de aceasta, să nu ne temem deci de a numi delict (în sensul germanului *verbrechen* – *ver* îl întărește pe *brechen* = a rupe) *actul prin excelență*. Nelegiuirea, încălcarea ordinii este o necesitate pentru cel ce rîvnește la puterea titanică. Aceasta, desigur, nu în funcție de ființa agonizantă, care, prin ea însăși, sărman lucru din lumea exterioară, nu reprezintă nimic, ci, în măsura în care se înțelege că o astfel de ființă *sînt eu însumi*, și, deci, actul să fie trăit ca o cruzime a mea asupra mea, ca transgresare a legii mele interioare fundamentale.

Cînd omul a vrut să devină Dumnezeu – spune Novalis[22] – el *a păcătuit*. Dar actul poate în continuare să fie numit păcătos, întrucît este un act ce inspiră frică, îi lipsește deci puterea de asumare absolută, îl ratăm judecîndu-l în chip inconștient ca pe ceva *mult prea tare* pentru noi; dar o vină activă, pozitivă, *voită*, o vină „inflexibilă", nu mai este pentru oameni, ci pentru zei. Aici se adeverește sensul ocult al ritului sacrificial. Să ne gîndim ce altitudine îl va fi fulgerat cîndva pe sacrificator[23], pentru care victima era nu doar el însuși, ci însăși Divinitatea, și totuși actul său înfricoșător, sacrileg, trebuia s-o doboare, astfel încît, superior blestemului și catastrofei, în el – și în comunitatea ce în el, în

chip magic, se reunea – să se elibereze și să atingă pragul absolutului. Tot astfel și sinuciderea – ne-o amintim pe cea a lui Kirilov din *Demonii* lui Dostoievski – poate învedera această valoare de *auto-cruzime metafizică*[24] și, cu aceasta, tot ceea ce este imolare conștientă și rațională. Asemenea valori își află o ulterioară confirmare într-o ordine mai intimă și subtilă. Aici se pot altoi disciplinele mortificării, umilirii etc., pînă se ajunge la sfera operei ezoterice propriu-zise.

Aici, tema devine absolut *pozitivă*. Aici nu mai e loc pentru tot ceea ce este mental, emotiv, „spiritual", inclusiv pentru acele limite extreme ale unor elemente despre care s-a vorbit. Este vorba, în schimb, de ceva în întregime *real* – am spune chiar *chirurgic*. Abstracțiunea formei devine cea inerentă puterii de „a vedea fără vedere", de a aboli – prin *samyama* și *samadhy* – acea limită și acel sprijin pe care vizualizarea unui lucru îl reprezintă, pentru a se pune rapid în relație directă cu existențele abisale, fără de capăt, și care alcătuiesc natura sa reală[25]. Actul tragic al sacrificatorului se interiorizează, devenind acel Kevala-Kumbhaka din Kundalinâ-yoghin, adică practica prin care viața organică însăși în rădăcina sa (*prâna*) este sustrasă oricărui reazem, suspendată, răsturnată, tîrîtă dincolo de sine de-a lungul „Căii Regale" numite *sushumnâ* sau „devoratoarea timpului".

Abia atunci haosul lasă să transpară o lumină cerească, Eul intră în posesia celor „trei împărății", devenit *nu* Dumnezeu, ci Stăpînul și cel ce l-a întrecut pe Dumnezeu. Iar „ființa ce este ceea ce vrea", în preajma deșerturilor și sorilor de cruzime, *poate* în fine să lase să înflorească atît bunătatea, ordinea, iubirea, cît și *excesul ultim*, violența – și, cu aceasta, afirmarea supremă a lui Dionysos, a înfricoșatei sale naturi.

Note

1. Firește: le anulează în măsura în care sunt altele, pentru a le afirma în schimb ca gesturi ale unei *voințe* puternice.

2. Felul în care această transformare, ce nu este un mit, ci posibilitate reală, poate să se realizeze practic este o problemă tratată de noi – cel puțin în limitele în care este posibil în mod public și generic a fi tratată – în altă parte, aici nemaiavînd vreun rost. Se poate spune doar că este o temă la iluminarea căreia nici cultura, nici devoțiunea, nici filosofia, nici arta, nici morala și nimic altceva din ceea ce oamenii numesc spiritualitate nu pot aduce nici cea mai măruntă contribuție. În privința filosofiei, limita sa este *idealismul magic*, în care ajunge să-și recunoască propria insuficiență și să postuleze *realizarea* puterii drept sursă a unicei, absolutei rezolvări a celor mai mari probleme ale sale.

3. E important să observăm *relativitatea conceptului de privațiune*. Un element dat nu este niciodată privațiune în sine, ci mereu în raport cu valoarea autarhiei. Trecerea la o asemenea valoare face din ceea ce era pozitiv ca spontaneitate ceva negativ și „non-potent" față de punctul ulterior. Tot astfel, pentru cine nu *vrea să treacă* de la punctul de vedere logic la cel al voinței, conceptul de privațiune nu este inteligibil – dar atunci idealismul abstract rămîne ultima instanță. Cînd se crede a depăși prezenta doctrină explicînd privațiunea cu o realitate distinctă, nu se înaintează, ci se dă înapoi, căci se face uz de categoria logică a cauzalității, prin care însăși această reali-

tate devine condiționată, logic pusă de Eu. Iar cercul se închide și nivelul critic rămîne limita. Se trece mai departe printr-un *pozitivism absolut.* Care este diferența între un lucru real și unul imaginat? Reprezentate, amîndouă sunt la fel; dar dincolo de asta, activitatea reprezentativă căreia îi corespunde lucrul real e o activitate față de care sunt *neputincios.* Există elemente pe care nu le dovedesc. Asta-i totul. Problema de a interpreta această non-putere n-o rezolvăm, fiindcă nu ne-o punem, ba chiar o acuzăm ca intelectualistă, abstractă, nerelevantă față de ceea ce cu adevărat contează în acest punct în orice cercetare de asemenea gen. Acesta este un punct fundamental: noi afirmăm că explicarea faptului neputinței noastre în anume situații prin recursul la un „altceva" – lucrul în sine, Dumnezeu, „istoricitatea spiritului" și alte asemenea – este o pseudoexplicație, ba chiar un cerc vicios: că, în noi, conceptul de „altceva" își trage sensul și reazemul din conceptul de „non-putere", care e primordialul a cărui obiectivitate, lucru în sine, Dumnezeu etc. nu sunt decît tot atîtea simboluri și traduceri intelectuale. Așazisele lucruri reale sunt *simboluri* ale non-puterii mele, ale privațiunii. Fiindcă îndur o privațiune, numesc real un lucru, și nu invers. Privațiunea lămurește conceptul unei realități obiective, și nu realitatea obiectivă – conceptul de privațiune. Reiese din aceasta o declarată profesiune de agnosticism, o oprire în fața faptului brut al non-puterii, renunțînd să-l explicăm oricum ar fi? Nici vorbă. Ceea ce negăm este pseudoexplicația intelectuală, ce lasă faptele cum sînt, ce nu schimbă raportul real al puterii mele cu lucrurile. (Se crede serios că mizeria și arbitrariul ce condamnă ființa sînt într-un fel îndepărtate cînd sînt *explicate* prin materie și nu prin Dumnezeu, prin Eul transcendent și nu prin materie ș.a.m.d. în astfel de rele, dar vandabile *abstracțiuni?*) Explicația pe care *idealismul magic* o cere este cu totul alta: este o *explicație mijlocită de acțiune,* o explicație *rezolutivă;* ex-plicare, adică împlinire, atingerea perfecțiunii; punerea în act a ceea ce este în putere, în perfecțiune a ceea ce este imperfecțiune, în suficiență a ceea ce este insuficiență, conform unui proces sintetic, original, creator. Aceasta-i singura, adevărata explicație. *Restul e divertisment.* Noi combatem cu îndîrjire toată retorica intelectuală și filosofică prin care omul amînă discuția despre neputința sa (ceea ce noi interpretăm cînd se vorbește despre „adevăr", „obiectivitate", „rațonalitate" etc.), în loc să sară, în fine, în picioare, să i se opună și, arzînd-o, să se facă ceea ce e în sine: *un Dumnezeu, un constructor al lumii.*

4. Se pot aminti spusele lui Weininger: „A te retrage înspăimîntat în fața solipsismului înseamnă neputința de a da valoare independentă ființei, incapacitatea unei singurătăți opulente, nevoia de a te ascunde în mulțime, de a dispărea, de a te scufunda în număr. Adică *lașitate.*"

5. Se sustrage deci necesității de a-l *inventa pe Dumnezeu:* a) fie cel ce vede că premiza optimistă nu este justificată de realitate și totuși continuă să o conceapă drept „ceea ce ar trebuie să fie" (pesimism nihilist); b) fie cel ce, în numele realității acestui „trebuie să fie", numește ireal ceea ce este (iluzionism metafizic); c) fie cel ce, recunoscînd unei lumi raționale și ordonate un drept moral la existență și recunoscînd în același timp contrastul său cu lumea actuală existentă, crede totuși că puterea sa *va ști* să o realizeze (pesimism titanic); d) în fine, cel ce neagă, fie de drept cît de fapt, atît în acel „trebuie să

fie", cît și în „a fi" concepția optimistă și știe să găsească în haos și irațional principiul unei vieți superioare; acesta *nu evadează*, nu vrea lumea altfel decît este, dar o vrea în chip *absolut, infinit* pe cea care este. Astfel e, s-o spunem de pe acum, calea lui Dionysos (*cf.* Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, 1 I, *passim.*).

6. „Eul transcendental", „legea morală", „dialectica sau istoricitatea Spiritului" ș.a., ca și concepte ce *explică* (fie și ca „antiteza dialectică" ș.a.) și, deci, *anulează*, raționalizează iraționalul, sînt tot atîtea nume pentru Dumnezeul religiei și al optimismului leneș, sînt produse ale aceleiași tendințe *de a se deschide*, de a se „rezema de ceva", de a „se consola".

7. Lucru ce nu provine – în inițiere – dintr-un ateism teoretic, ci dintr-un pozitivism, din afirmația că, dacă Dumnezeu este „ceea ce este prin sine însuși", nu există decît un fel de a-l dovedi pe Dumnezeu, și anume: *a se face Dumnezeu*. Așadar, *cuvinte* despre existența sau non-existența absolutului de la nivelul unei vieți non-absolute n-au importanță și nici nu conchid nimic. Important rămîne *să înaintezi*, să te realizezi: și, deci, doar să postulezi această posibilitate (*cf.* eseului nostru *Orient, Occident și teoria cunoașterii după Tantra*).

8. Pentru detalii și aprofundarea acestui punct, vezi ale noastre *Eseuri despre idealismul magic*, Roma, 1925.

9. În unele tradiții indiene este spus explicit că desăvîrșirea (*brahmajnana*) implică „a putea să faci tot ceea ce vrei". Într-adevăr, ce-ar putea să-l împiedice pe cel ce nu mai are nimic deasupra sa, fiind absolută nuditate, să facă și să fie ce vrea? Legile, spune Novalis, nu sînt decît necesare consecințe ale unei esențe neîmplinite.

10. Să ne amintim fragmentul din Majhimanikaya (V, 49), în care se arată Buddha, ce își reafirmă superioritatea asupra lui Brahma, zeul ființei, prin puterea de a *dispărea*.

11. Conform teoriei lui Bergson (*Evolution créatrice*) ce explică spațiul exact ca pe *desfacerea unui gest*, printr-un proces invers celui prin care multiple elemente într-un elan sînt constrînse și topite împreună într-o simplitate calitativă.

12. Aici s-ar putea relua și produce înțelesul mai profund din doctrina patristică, anume că vehicolul material a fost creat *ex-nihilo* în momentul căderii, încît să se împiedice ulterioara prăbușire a sufletelor (*cf.* Origene, *De Princip.*, I, 7, 5). Apollo e un astfel de Dumnezeu prudent. Și încă: să ne gîndim la o paralizie în urma unei frici; este ca o oprire și aruncare înapoi prin care ceea ce era dominat și cuprins organic ca trup viu și arzător, devine lucru mort, rigid, străin. Lumea obiectivă este *marele* nostru *trup* paralizat, înghețat și țintuit de categoria limitei prin mijlocirea spaimei.

13. Expresia este a lui Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*), referitoare la înțelesul zeilor olimpici.

14. *Cf.* Julius Evola, *Despre puritate ca valoare metafizică*, Ed. Bilychnis, Roma, 1925, pp. 4-5.

15. *Cf.* C. Michelstaedter, *Persuasiunea și retorica*, II și *passim.*; F. M. Dostoievski, *Omul din subterană*; N. Moscarelli, *Viața vie*, *passim.*

16. *Cf.* C. Della Riviera, *Il mondo magico de gli Heroi*, 2, Milano, 1605, pp. 4-5, 149 (legat de identificarea magiei la „al doilea Arbore al Vieții").

17. Studiosul de științe ezoterice aici poate să se refere la acel vasilisc filosofic al „căii uscate" ce, în chip de fulger, arde

pe loc orice „metal imperfect", despre care vorbește Crollio (*Basilica Chymica, Francoforte*, 1609, p. 94) și la „văpaia șerpuitoare" în kundalini din yoga tantrică, ce se leagă apoi de „privirea mortală" din „al treilea ochi" al lui Shiva, „Cel ce încenușează orice lucru ex-istent". Să mai amintim că un grad de inițiere mithraică era cel al *Acvilei*, simbol al „animalului" ce poate *fixa* Soarele.

18. În consecință, teama de Dumnezeu definește orice religie coerentă, ca opusă magiei.

19. Experiența „aerului".

20. „Omul gigant" sau „ceresc" văzut de pe „înaltul munte", a cărui voce e tunet și despre care vorbește Evanghelia Evei: „Eu sînt tu iar tu ești eu; și oriunde ai fi, eu sînt. Eu sînt răspîndit în ființe, și oriunde vrei, mă afli. Și aflîndu-mă, te afli pe tine" (Epiph., *Haeres*, XXVI, 3).

21. Sugestivă este apropierea termenului Apollo cu *apollumi*, verb grecesc ce înseamnă „a se stinge", „a muri".

22. Novalis, *Schriften*, Ed. Heilborn, vol. II, p. 650.

23. O completare a înțelesului se leagă de puritatea și inocența cerute în ființa umană de sacrificat. Se știe că în misterele mithraice, capacitatea de a ucide sau, cel puțin, de a asista nepăsător la o omucidere constituia o probă (*cf.* F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913). Ritul sacrificiului uman, conform înțelesului tragic, a fost punctul central al inițierii în Kîlî, divinitatea *neagră* din Cîkta. Despre „negru" se pot face observații interesante. De obicei, el simbolizează tot ce e rău, dar în ezoterică exprimă și latura ascunsă a puterilor metafizice, anume starea lor pură, ierarhic anterioară oricărei manifestări particulare (în tradiția kabalistică, „literele negre"

exprimă tocmai puterile elementare, față de care „literele de lumină" sînt manifestări); ca și cum această concordanță ar oglindi comunicarea actului violator al legilor ce susțin ordinea creaturală cu natura punctului celui mai adînc. O altă observație interesantă: odată admis conceptul de Dumnezeu, ca cel ce e identic lui însuși, din identitatea mea cu ceilalți rezultă iubire și compasiune; admis în schimb conceptul *magic* de Dumnezeu, ca cel ce nu e identic, ci diferit și stăpîn pe sine însuși, din această identitate rezultă un principiu de *cruzime*, de tensiune, de dominare.

24. Raționamentul lui Kirilov este următorul: Dumnezeu este necesar, prin urmare *trebuie* să existe. Dar eu știu că nu există și că nu poate exista. Dar dacă Dumnezeu nu există, eu însumi trebuie să fiu Dumnezeu, căci altfel n-am conteni să ne ucidem, totul prăbușindu-se în gol – și, într-adevăr, oamenii, de-a lungul întregii istorii, n-au făcut altceva decît să-l *inventeze pe Dumnezeu în scopul de a trăi fără să se ucidă*, căci, pe de altă parte, le-a fost frică să-și asume ei divinitatea. Dar eu, primul în istorie, nu vreau să accept amăgirea, nu vreau să-l inventez pe Dumnezeu. Sînt atunci obligat să-mi manifest propria divinitate. Atributul acesteia este: voința mea, tot ceea ce pot demonstra prin nesubordonare, prin noua și înfricoșata mea libertate. Sinuciderea este o asemenea culme. Cine cutează să se sinucidă a descoperit taina. În afara acesteia, nici vorbă de libertate; în ea e totul, restul e nimic. Iar eu mă voi sinucide pentru a-l mărturisi pe Dumnezeu. Un singur lucru i se opune: frica. Frica îl leagă pe om de această lume jalnică, împiedicîndu-l să fie ceea ce va fi. Celui ce-i va fi indiferent dacă trăiește sau nu, cel ce se va omorî *nu de frică, ci pentru a omorî frica*,

acela va fi omul nou și el însuși. Iar Dumnezeul de sus (cel inventat) nu va mai fi și va fi o viață nouă, o lume nouă – totul va fi nou și istoria lumii se va împărți în două: de la gorilă la uciderea lui Dumnezeu, și de la uciderea lui Dumnezeu la transformarea fizică a omului și a pământului.

25. Și în chip analog: a acționa fără să acționezi, a ajunge fără mișcare, a prinde fără să atingi etc. Este vorba despre moduri senzoriale și activitate pură, descătușată, teme ale unor specifice discipline oculte.

Repere bio-bibliografice

La 25 de ani de la moarte, Julius Evola (19 mai 1898, Roma – 11 iunie 1974, Roma) ne apare ca un contemporan în actualitatea bulversărilor sfîrșitului de mileniu, dar și ca unul ce a trăit acum cîteva milenii. Opera sa este o perpetuă revoltă împotiva timpului: împotriva timpului nostru, împotriva timpurilor moderne, împotriva timpului în calitate de categorie dominantă. Divergente prin proiecțiile foarte moderne și soluțiile tradiționale, cărțile lui Evola sînt străbătute de un spirit militant în contra timpului, viața și opera sa învederîndu-se ca o veritabilă și necontenită *cronomachia*. Iar timpul, la rîndul său, nu l-a cruțat: timpurile au luptat împotriva lui Evola, pe tot parcursul vieții sale, dar și în posteritate. Din multe motive, gîndirea lui Evola n-a izbutit să capete rezonanța și aprofundarea pe care ar fi meritat-o. Să le amintim pe cele mai cunoscute și, totodată, cele mai superficiale. Lui Evola nu i s-au iertat niciodată certele implicații istorice și politice ale doctrinei sale, ce totuși se năștea sub zodia unui orgolios anti-istorism și dintr-un substanțial apolitism; nu i-a fost niciodată tolerată poziția intransigentă de aristocrat al dreptei tradiționaliste italiene, fără să fi fost vreodată membru al vreunui partid; nu i-a fost nici-

cînd acceptată extraordinara diversitate a materiilor abordate, inclusiv peregrinările în împărăția magiei și alchimiei, ce i-au stîrnit pe unii adversari să-l acuze de vrăjitorie delirantă și pernicioasă. Dar dincolo de aceste motive vădit epidermice și extraliterare, ce au avut totuși ponderea lor neîndoielnică, tăcerea asupra gîndirii lui Evola își are explicația într-o neînțelegere de fond: filosofilor vremurilor noastre le scapă tocmai aspirația evoliană spre o cunoaștere deplină, trăită, modelată prin cărți, le scapă strădania sa de adeverire a integralității umane.

Născut într-o familie ce aparținea nobilimii siciliene, Giulio Cesare Andrea Evola (*alias* Julius Evola) face studii de inginerie, fără însă a-și lua diploma respectivă, din dispreț pentru titluri academice. Dispreț pentru titluri, dar și pentru mediile academice ce nu l-au iertat, la rîndul lor, învinuindu-l de dilentantism. La numai 16 ani, cînd se declanșa prima conflagrație mondială, Evola pleca pe front pentru a lupta ca ofițer de artilerie alpină. În scurtele clipe de răgaz, studiază operele lui Friederich Nietzsche, Otto Weininger, Carlo Michelstaedter, fără să-i uite pe unii filosofi francezi, ca Maurice Blondel, Jules Lagneau ș.a. Odată cu temperarea evenimentelor, începe să frecventeze cu multă tragere de inimă mediile artistice și culturale italiene, în care își dau întîlnire poeți, pictori, dadaiști. Se apropie de Pa-

pini, protagonistul anilor '20 în Italia, dar și de Marinetti, papă al futurismului literar, precum și de pictori ca Giacomo Balla sau Bragaglia. Dar întîlnirea și prietenia cu Tzara îl impune ca exponentul dadaismului în Italia: pictează și expune tablouri la Roma și Berlin, colaborează la revistele *Bleu* și *Noi*, scrie texte teoretice (*Arte astralla*, 1920, una dintre cele mai acute calificări filosofice ale avangardei europene), scrie poeme gen *La parole obscure du paysage intérieur.*

Perioada artistică a acumulărilor și a debutului se va suprapune cumva cu cea a descoperirii marilor doctrine filosofice (1923-1927). Experiența artistică și cea filosofică au evoluat pe o bază comună de interese, ele avîndu-și sorgintea într-un același nucleu de intuiții. La început, Evola a crezut că poate ajunge la revelația filosofică prin mijlocirea poeziei și a picturii, ca apoi, în urma unei crize foarte grave ce l-a adus în pragul sinuciderii, să simtă nevoia de a se confrunta cu limbajul și conceptul pur filosofic, luînd astfel naștere „Teoria Individului absolut". În 1925 îi apare primul eseu, *Saggi sull' idealismo magico*, o tentativă de depășire a idealismului clasic. Urmează, în 1926, *L'uomo come potenza*, prima lucrare italiană despre Tantra, rebotezată în ediția din 1949 *Lo yoga della potenza*, despre care Marguerite Yourcenar va scrie: „J'acquis là un de ces ouvrages qui pendant des années vous ali-

mente et jusqu'à un certain point vous transporte" (citat *apud* Arnaud Guyot-Jeannin, *Julius Evola,* L'Age d'Homme, 1997).

Tot în 1926 sînt editate două conferințe sub titlul *L'individuo e il divenire del mondo*, un compendiu de gîndire evoliană, temelie a operei ulterioare și a actualei bătălii cultural-filosofice.

Cărțile tînărului Evola atrag atenția unor personalități de talia lui Croce, Tilgher sau Calogero. Între timp, apăruse *Imperialismo pagano* (1928). Virulent polemică și anticatolică, cartea vede lumina tiparului în contextul în care Mussolini și regimul fascist întreține relații strînse cu Vaticanul, ce se vor consolida prin semnarea faimosului pact *lateranens* în 1929. Dacă, ulterior, Evola însuși consideră acest „Imperialismo pagano" excesiv anticreștin, dorindu-și chiar să nu mai fie reeditat în timpul vieții, el rămîne totuși mai mult decît critic prin idee și atitudine față de creștinism, fără însă să debordeze într-un anticlericalism degradant. Oficiosul Bisericii Catolice *Osservatore Romano* deplînsese deja anticreștinismul radical și păgînismul militant de care dăduseră dovadă cărțile lui Evola. Admirator, în schimb, al catolicismului medieval, pătruns de acea spiritualitate eroică, solară, virilă, integrator al celor mai de seamă elemente de străvechi păgînism roman. Director al unor reviste de inspirație ezoterică, *Ur* și

La Torre, Evola practică *magia operativă*, adică știința experimentală a Eului. Publică în 1931 *La tradizione ermetica*, studiu pasionant despre formele de realizare interioară, cercetare riguroasă despre curentul inițiatic ce s-a perpetuat de-a lungul Evului Mediu înapoia paravanului experiențelor de alchimie. Din 1932 datează *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, eseu ce denunță ceea ce Oswald Spengler numea „religiozitate de mîna a doua"; iar René Guénon – „contrainițiere", adică spiritualitate de contrabandă (ocultism de supermarket, secte ș.a.m.d.). Teosofia, antroposofia, spiritismul și psihanaliza devin ținte preferate ale criticii evoliene, de-a dreptul vizionară acum, la sfîrșitul mileniului invadat de surogate gen *new age* și felurite evanghelizări psihocibernetice.

Doi ani mai tîrziu (1934), publicarea cărții fundamentale *Rivolta contro il mondo moderno* stîrnește multe și divergente pasiuni. În timp ce filosoful hegelian Giovanni Gentile, considerat drept filosoful regimului, se pronunță cu ostilitate asupra lucrării, Mircea Eliade o prețuiește ca pe o carte importantă și profetică. Poetul german Gottfried Benn îl felicită pe autor și nu pregetă să se declare „transformat" de lectură. Studiu critic al modernității judecate în lumina principiilor eterne ale Tradiției, *Revolta*... are două părți. Prima, *Lumea Tradiției*, încearcă să definească categoriile și

principiile fundamentale ale societăților tradiționale (regalitatea, simbolul polar, legea, Statul și Imperiul, virilitatea spirituală, inițierea și sacrul, lumea cavalerilor, castele, asceza etc.). Cealaltă, *Geneza și chipul lumii moderne*, conturează o metafizică a istoriei, întemeiată pe polaritatea masculin-feminin. Expunerea doctrinei celor *patru vîrste* sau epoci este o inițiere a cititorului ce dorește să se desprindă de mitul burghez al progresului supertehnologic, să distingă antagonismul ireductibil între Tradiție–Antitradiție, naționalism–colectivism, americanism–bolșevism. Lucrare de referință a autorului, *Revolta împotriva lumii moderne* probează chiar viziunea despre lume a lui Evola, antimodernă, antimaterialistă, anticomunistă, constituindu-se ca o amplă panoramă a civilizației tradiționale contrapuse disoluției în care agonizează civilizația actuală.

Anul 1937 impune două lucrări, *Il Mistero del Graal*, în care Evola studiază temeiurile istorice și de principiu ale tradiției imperiale ghibeline, și *Il mito del sangue. Genesi del razzismo*, o antologie a teoriilor rasiste. Al doilea război mondial nu întîrzie să izbucnească. Evola se stabilește la Viena. Publică în 1941 o *Sintesi di dottrina della razza*, carte ce încearcă să califice pozitiv o „rasă a spiritului" în contrast cu criteriile biologizante obișnuite. Ideile lui Evola nu sînt agreate de liderii Partidului Național Fascist.

În 1943, simpatizant al republicii din Salo, dar nu și al ideologiei aferente, Evola dă la iveală o carte despre asceza budistă: *La dottrina del risveglio*. Pentru el, budismul înseamnă cota maximă a intensității spirituale, voința ca putere de reprezentare, împinsă pînă la paroxismul metafizicii gnoseologice. După 8 septembrie 1943, reușește să ajungă în Germania. În 1945, la Viena, cu puțin înainte de intrarea armatei sovietice, este victima unui bombardament, în urma căruia va rămîne pe jumătate paralizat. Se întoarce în Italia în 1948 și este internat la Bologna, după care revine în orașul natal, Roma, în 1950. Va urma încă aproape un sfert de veac de activitate. Își rescrie unele lucrări de tinerețe, își revede și adaptează texte apărute în periodice, din care se nutresc cele 3 volume apărute sub titlul *Introduzione alla magia quale Scienza dell'Io* (1955–1956). Broșura *Orientamenti* (1950) conține în sinteză pozițiile ce vor fi adoptate în cărțile următoare, ideile prin care se poate trăi în lumea de după 1945, expresie a unui sfîrșit de ciclu, Kali-yuga sau era întunecată. Ideile în privința politicii vor fi expuse în *Gli uomini e le rovine* (1953), cele în privința erotismului în *Metafisica del sesso* (1958), iar asupra opțiunilor existențiale în *Cavalcare la tigre* (1961). Carte doctrinară de anvergură, *Gli uomini e le rovine* propune o doctrină a Statului bazat pe ideea de organicitate. Acest Stat organic trebuie să se afle la antipozii individualis-

mului liberal și socialismului colectivist. Iată, pe scurt, sîmburele doctrinei evoliene: „Șansele acțiunii revoluționare conservatoare depind în chip esențial de măsura în care ideea opusă, adică ideea tradițională, aristocratică și antiproletară, poate să se conjuge cu acest plan existențial pentru a da naștere unui nou realism și, acționînd ca *viziune despre lume*, să modeleze un tip specific antiburghez, substanța celulară a noilor elite, dincolo de criza tuturor valorilor individualiste și nerealiste".

În *Metafisica del sesso*, Evola conturează funcția semnificantă a sexului masculin și a sexului feminin în lumina doctrinelor tradiționale din Orient și Occident. Teza avansată de Evola este că lumea modernă a castrat veritabilul potențial transcendent al bărbatului și al femeii. Se impune, deci, reabilitarea unei adevărate metafizici a sexului, adică regăsirea unității în diferențierea ontologică a sexelor și a sexualității autentice. Discipol și în această privință a lui Weininger, Evola oferă una dintre lucrările de căpătîi în domeniu.

Despre cartea cea mai puțin înțeleasă a lui Evola, *Cavalcare la tigre* (1961), exegetul și prietenul său Adriano Romualdi a scris: „Călărirea tigrului este un breviar al celui ce trebuie să trăiască într-o lume ce nu este a sa, fără să fie alungat din ea, sigur de propria invulnerabilitate". Ideea lui Evola este că trebuie nu numai să împiedici tigrul (forțele disoluției) să-ți sară la gît, dar și, călare pe animal, să-l supui. Nu este vorba

deci pentru „omul diferențiat" de a evita pericolul (tigrul), ci de a-l sfida (călări) pentru a-l anula (îmblînzi). Evola predică un fel de nihilism activ ce nu prea are de-a face cu relativismul reacționar conservator al oamenilor în mijlocul ruinelor.

Marxismul, democrația liberală, existențialismul, raționalismul scientist, vitalismul prometeic, naționalismul patriotard, feminismul strident, muzica pop și jazzul, familia burgheză, iată cîteva teme ce se supun lentilei critice evoliene, în lumina învățăturilor doctrinare ale gîndirii tradiționale. Memoriile autobiografice îi oferă autorului prilejul de a evoca cu precădere viața... propriilor cărți, din punctul de vedere al interferențelor și întîlnirilor ce l-au marcat.

Il cammino del cinabro (1963) este sinteza unei vocații, a unei treze vocații, artistică, filosofică și doctrinară, la fel cum cinabrul este sinteza sulfului și a mercurului, elemente de bază ale alchimiei universale și drog al nemuririi. Din 1968 și pînă în ultimul an de viață (1974), Evola a condus colecția „Orizzonti dello Spirito", de el fondată pe lîngă Edizioni Mediterranee din Roma; aici vor apărea lucrări din cele mai ample și diverse orientări spirituale și tradiționale.

Viața lui Evola este oglinda coerentă a operei sale. Combatant în război, în prima linie a angajamentului civic, s-a alăturat unor evenimente politice fără să se

identifice niciodată cu evoluția lor. N-a fost niciodată înscris în vreun partid, nu a deținut funcții oficiale. În privința fascismului, a agreat unele aspecte și repere tradiționale, eroice și ierarhice, însă criticîndu-i aberațiile de idolatrie a statului, demagogia, arivismul, servilismul, abuzurile și huliganismul obtuz, compromisurile. Incomod pentru fascism, Evola va fi și mai incomod pentru regimul democrat care, cînd nu l-a persecutat din punct de vedere cultural, politic și chiar penal, l-a izolat în complotul tăcerii. *Redescoperirea* lui Evola a avut loc în două momente cruciale: imediat după 1945, de noua generație a ruinelor, și în anii *contestației*. În Italia anului 1968 gîndirea lui Evola este percepută nu numai la „dreapta", dar și la „stînga", unele din cărțile sale fiind reeditate. Meritul acestei reconsiderări a scrierilor evoliene revine unor editori temerari ca Giovanni Volpe, Vanni Scheiwiller, Le Edizioni Mediterranee, Ar, unor centre de studii și Fundației Julius Evola. Tradus în principalele limbi de circulație în Germania, Franța, Spania, Portugalia, Grecia, Elveția, Anglia, Rusia, SUA, Mexic, Canada, Evola nu face parte dintre acei gînditori ce refuză asimilarea lor cu turnul de fildeș. Dimpotrivă, Evola și-a revendicat acest turn de fildeș, atît prin viața sa, ocolind mediile scolastice și academice, cît și prin filosofia sa, de vreme ce *lumea și ceilalți*, pentru gînditorul italian, sînt doar semnele privațiunii Eului, searbede iluzii în calea Absolutului. Un turn de fildeș al omului fără iluzii, înconjurat de o amplă matcă prin care curge rîul sacru al Tradiției.

Al. S.

CUPRINS

Evola sau tragicul iluminat
de Dan Stanca
5

INDIVIDUL ŞI DEVENIREA LUMII
21

Note
75

Repere bio-bibliografice
de Alexandru Săndulescu
83

Redactor:
Marilena ANDREI

Tehnoredactor:
Valentin DAN

Tiparul executat la IMPRIMERILE MEDIA PRO BRAŞOV

30 000